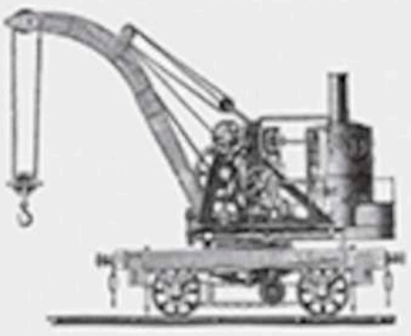
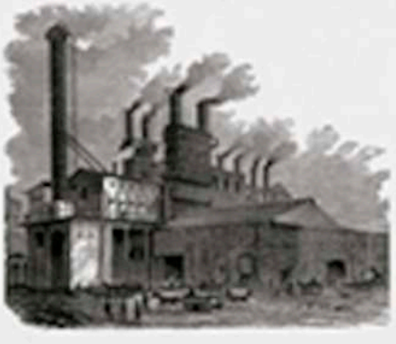
PENÚLTIMOS DÍAS

MERCANCÍAS, MÁQUINAS Y HOMBRES

SOBRE LOS EFECTOS DEL CAPITALISMO

SANTIAGO ALBA RICO





CATARATA

Santiago Alba Rico indaga en las transformaciones y paradojas antropológicas de la sociedad capitalista, ahondando en los distintos aspectos de una civilización minada por la propia lógica de su reproducción expansiva, atravesada y determinada por el mercado y la mercantilización de todo lo humano: de los cuerpos, los deseos, los gustos, los nombres y las imágenes, las ideas, pero también los hábitos, las ceremonias, las tradiciones o las formas de relación con los vivos y con los muertos. "¿Dónde ocurren realmente las cosas? En todos los lugares del mundo menos aquí, en todos los instantes futuros menos ahora", nos dice Alba Rico. Esta radical deslocalización de los hombres con respecto al mundo sitúa a la humanidad en una perspectiva posthistórica y en un tiempo prepolítico y presocial. Sin embargo, *Penúltimos días*, lejos de un tono alarmista o apocalíptico, es ante todo una reflexión, lúcida y a contratiempo, de los reversos éticos y políticos del mercado, invirtiendo también el sentido en que podemos entender conceptos como el de "deuda", "lujo", "placer", "libertad" o "creencia" o reivindicando, frente al modelo de una sociedad de individuos desvinculados, descreídos y soberanos, una concepción de la política como "una reflexión colectiva sobre las estrategias para sostener el mundo en pie a partir de la recíproca dependencia entre los hombres".

Santiago Alba Rico es escritor y filósofo. Guionista en los años ochenta del mítico programa de televisión *La Bola de Cristal*, ha publicado unos quince libros sobre política, filosofía y literatura, así como tres cuentos para niños y una obra de teatro.

Santiago Alba Rico

Penúltimos días

(MERCANCÍAS, MÁQUINAS, HOMBRES)

Diseño de cubierta: Fernando Rapa

© Santiago Alba Rico, 2016

© Los libros de la Catarata, 2016
Fuencarral, 70
28004 Madrid
Tel. 91 532 20 77
Fax. 91 532 43 34
www.catarata.org

PENÚLTIMOS DÍAS
(Mercancías, máquinas, hombres)

ISBN (epub): 978-84-9097-160-4
ISBN (papel): 978-84-9097-113-0
DEPÓSITO LEGAL: M-4.451-2016
IBIC: HPS

Este libro ha sido editado para ser distribuido. La intención de los editores es que sea utilizado lo más ampliamente posible, que sean adquiridos originales para permitir la edición de otros nuevos y que, de reproducir partes, se haga constar el título y la autoría.

A David Fernández, jardinero fiel, y a todos los que riegan las raíces de las habichuelas mágicas

PRIMERA PARTE

MERCANCÍAS

PLACERES

Hay experiencias tan intensas que no tienen extensión. Hay emociones tan pegadas a nuestro pecho que no ocurren en ninguna parte. Puede decirse que es a eso a lo que todos, en Australia, en España y en China, llamamos "placer" y "dolor"; es decir, al hecho de no estar ni en Australia ni en España ni en China cuando nos estremecemos. No me duele la cabeza en el mundo, sino en mi propia cabeza; no me duelen las muelas en la extensión de mi cuerpo, sino en una especie de intimidad sin ventanas; no me duelen los riñones un martes de marzo, sino en un presente puro, en una eternidad concreta. Lo mismo ocurre con el placer, cuyas intensidades más cortas suprimen también, mientras dura, todos los lazos con la tierra y con el tiempo. En su relación con el mundo, hay pocas diferencias entre sufrir y gozar: el placer es un dolor blanco, el dolor es un placer negro. El cólico nefrítico y el orgasmo niegan por igual el sol, los árboles, la botella sobre la mesa, nuestra genealogía y nuestra historia, la mano que nos atiende, incluso el cuerpo que tenemos entre los brazos. Ahora bien, el sufrimiento es un placer que nos expulsa, en el que no queremos quedarnos, que por ello mismo requiere al mismo tiempo una explicación y una salida y que busca abrirse camino, como las uñas de un topo, de vuelta al mundo del que ha sido arrancado. Si las revoluciones se hacen a partir del sufrimiento —el aguijón de la realidad clavado en el cuerpo, como decía Simone Weil— es precisamente porque el sufrimiento nos hace huir y porque de él solo podemos huir hacia los otros y hacia afuera. Para bloquear ese regreso a la humanidad —de la migraña al pensamiento, del cólico a la revuelta— se han inventado los antidepresivos, la religión… y los placeres. La industria capitalista del entretenimiento disuelve el mundo común con mucha más eficacia que los somníferos y los confesionarios.

El placer es un dolor que nos retiene, un dolor en el que queremos instalarnos. Sin un empujón, nos quedaríamos en él para siempre. Los

placeres más elementales son —claro— el sexo y la comida, contra cuya insociabilidad visceral se han inventado refinados procedimientos de cultura. El amor y sus manos cuidadosas, ¿no son dispositivos pensados para poner al otro al alcance de la mirada, *tan lejos* que podamos por primera vez *tocarlo* en lugar de comérnoslo? Y las maneras de mesa, la gastronomía, las comidas comunes, ¿no son invenciones concebidas para retenernos fuera de nuestras tripas, para que la boca que mastica tenga también que hablar, reconociendo así la existencia de los otros comensales? Lo contrario del amor es la guerra, con sus cuerpos crudos expuestos a la inmediatez ciega de los violadores; lo contrario del banquete platónico es la hambruna y sus digestiones rápidas, solitarias, desconfiadas. Lo que tienen de malo la prostitución y el *fast food,* tan parecidos entre sí, es que niegan o anulan el mundo común; no ocurren en ninguna parte, no le ocurren a nadie, no establecen ninguna relación. ¿Será una casualidad que el capitalismo gaste todos los años mucho más en destruir relaciones —por no hablar de seres humanos concretos— que en crearlas? ¿Que la prostitución genere beneficios de 18.000 millones de euros solo en España y *se coma* sin parar a 400.000 personas? ¿Que la compañía McDonald's tenga 60 millones de clientes al día en todo el mundo y venda todos los años 22.000 millones de dólares en *comida-basura*?

He dicho otras veces que la mayor o menor bondad de una sociedad particular se revela menos en los sufrimientos de sus víctimas que en los placeres de sus beneficiarios. La esencia del capitalismo se manifiesta, claro, en sus fábricas, sus campos de refugiados, sus muros fronterizos, sus prisiones; y se manifiesta igualmente —o aún más— en sus centros comerciales, sus parques de juegos, sus aeropuertos, sus programas de televisión, sus estadios deportivos. Del paro y el trabajo precario se huye, como siempre, hacia la religión y los psicofármacos, pero también hacia los placeres industriales que, con arreglo al modelo de la prostitución y el *fast food*, el capitalismo proporciona, en distinta escala y por distintas vías, a pobres y ricos por igual.

¿Habrá otro modelo? En 1956, poco antes de morir, Bertolt Brecht escribió un bellísimo poema titulado "*Vergnügungen"*, que algunos traducen como "placeres" y otros como "satisfacciones". Me gusta más este último término, derivado del latín *satis* ("bastante, suficiente"), porque de entrada sitúa la mirada en los límites del mundo, fuera del cuerpo y sus

intimidades infinitas. En "*Satisfacciones"* el poeta alemán ofrece una lista casi oriental de pequeños placeres conectivos (mirar por la ventana, nadar, rostros entusiasmados, el viejo libro vuelto a encontrar, la nieve, zapatos cómodos, la dialéctica) completamente incomprensibles —lengua muerta, extraña, tediosísima— para un cliente de McDonald's y Wal-Mart, un espectador de la Fox o un admirador de Fernando Alonso y Cristiano Ronaldo. De todas estas "satisfacciones" diminutas de la extensión hay dos ya casi extinguidas, como los dinosaurios y los bisontes, incompatibles con el orden del mercado capitalista y que desde un coche último modelo o desde Disneylandia nos parecen extravagantes y perversas, casi escandalosas: "comprender" y "ser amable".

¿Por qué nos parece imposible hoy encontrar placer en "comprender" y "ser amables"? Porque, al contrario que la prostitución y el *fast food*, al contrario que el cólico y el orgasmo, el pensamiento y la amabilidad son dos formas distintas de reconocer la existencia del mundo. Los dos se comportan ante las cosas y ante los hombres como el náufrago ante los niños, a los que se debe ceder el paso al abandonar el barco que se va a pique. "Comprender" es un ejercicio de buena educación con el objeto: darle la palabra, dejarle pasar por delante de nosotros, cederle nuestro lugar en el asiento. El zoólogo, por así decirlo, deja hablar a los animales; el físico deja hablar al átomo; el filósofo deja hablar a los entes. Pero "ser amable", al mismo tiempo, es una forma de (re)conocer a nuestro prójimo, de comprender su existencia como igual a la nuestra, de establecer rangos y jerarquías a contrapelo de las clases (la superioridad del viejito, del enfermo, del niño). Cada vez que digo "por favor", que cedo el paso, que me muestro cariñoso o complaciente, que me detengo y dedico un minuto, arrancado al tiempo continuo de la digestión, a interesarme por mi vecino, estoy conociendo la fragilidad de los otros y declarando en voz alta la mía propia. Bajo el capitalismo, en Madrid, en Sidney y también —mucho me temo— en Pekín, una declaración de fragilidad es ya una invitación al desprecio y la agresión. En las grandes ciudades europeas, "amables" ya solo lo son los que tienen algo que ocultar o algo que temer: los inmigrantes, cuya misma cortesía los pone a merced de todos los palos y todos los abusos.

El poema de Brecht acaba con este verso escueto: "ser amable". Es también la condición implícita de toda sociedad justa, el primer artículo

tácito de toda constitución política. El comunismo (podemos llamarlo así) es el conjunto de procedimientos complejos —económicos, sociales, tecnológicos— que permiten estos placeres sencillos: el de abrir la ventana al levantarse y reconocer el mundo fuera; y el de abrir los ojos y reconocer con un gesto la superioridad de un niño, de un viejo, de un enfermo. Y los placeres —claro— de nadar, leer, oír música, contemplar las flores o la nieve, llevar zapatos cómodos y embelesarse en el rostro "entusiasmado" del amigo o del amado.

MORIR SIN BIOGRAFÍA

Para matar a ciertas criaturas no hay más remedio que dirigirles una última mirada desde el aire: los sirios, los iraquíes, los palestinos. Para mirar a ciertas criaturas, al contrario, no hay más remedio que matarlas de un palmotazo: las moscas, las abejas, los aviones. Y luego están las flores. Reconozco que he llegado a una edad en que me parecen mucho más espectaculares las rosas que las carreras de coches y mucho más excitantes las hojas de un ciruelo que una pasarela de modas. Túnez, el país donde vivo, tiene pocos museos y pocas librerías, pero basta esperar con paciencia para que todos los años sus calles se vean invadidas por la más refinada y vanguardista obra de arte: la primavera. Todas las mañanas del mes de mayo hago mi peregrinaje floral, localizo nuevos brotes imprevistos, registro cambios en los muros y visito religiosamente el callejón de la Aurora y la *rue* de Boulogne, donde —ascendente y descendente— una sucesión espumosa de blancos, rosas, naranjas, lilas y fucsias estalla al final en el suavísimo malva nocturno de un jacarandá lentísimo. En las selvas hay verdes húmedos que envenenan el alma; en la plaza de Mendes France hay un rojo tan irracional, tan inmoral, que puede volver loca a una mente frágil. Si se quiere conservar el juicio hay que explicar ese color o compartirlo y para ello no caben atajos: o se lleva a empujones a los amigos al pie del arbusto y se les obliga a mirarlo o se dedican minutos —y minutos— a describirlo pacientemente. Nada que podamos contemplar en una pantalla es tan espectacular, exigente y amenazador como un ciprés que sangra buganvillas por todas sus ramas —o un flamboyán en llamas—.

Digamos que los humanos tenemos tres tipos de memoria.

Una, documental, puramente cronológica, que nos permite recordar la fecha de las guerras, las revoluciones y los cumpleaños de los seres queridos, y que es importante para orientarse en el tiempo; es decir, para

recordar cuán viejos son ya los recién nacidos y qué jóvenes seguimos siendo los todavía viejos.

La segunda, colectiva, tiene que ver con las respuestas sociales rutinarias, enraizadas en el cuerpo y en el discurso, a los embrollos de la vida en común. ¿Cómo comportarse en un museo? ¿Cómo tratar a un anciano? ¿Cómo enterrar a los muertos? Este tipo de memoria, materializado en modales, ritos de paso, ceremonias e instituciones, permite actuar correctamente sin necesidad de pensar, lo que constituye la condición misma de toda existencia compartida. No pensar, claro, es indispensable cuando se trata de tomar medidas ya establecidas frente a una situación de urgencia —un ciclón o un terremoto—, pero es peligroso si lo que impone es, al contrario, tradiciones insensatas, como la ablación del clítoris o el confinamiento de las viudas. Por eso la memoria colectiva debe ser revisada y racionalizada cada cierto tiempo.

Tenemos, por último, la memoria *individual*, sedimentada en torno a costumbres y a objetos. Lo que verdaderamente marca nuestro carácter está de alguna manera sumergido en nuestro cuerpo: todo ese flujo de repeticiones y conchitas, de gestos fatigosamente renovados y canicas, de rutinas largas y de astillas diminutas. El camino de la escuela, el reclamo operístico del vendedor ambulante, el roce de los pantalones de franela, la luz invernal sobre el mueble heredado del abuelo, el olor a naftalina, el jarrón chino que sobrevivía a todas las mudanzas, el rojo —sí— de la buganvilla que nos retenía en un callejón poblado de basuras —y de malandros que fumaban—. Esa memoria —idiosincrásica y meteorológica — se puede traducir incluso al chino, porque tiene que ver con los cinco sentidos, patrimonio compartido, y con los cuatro elementos, pero no se puede traducir sin un enorme esfuerzo introspectivo y lingüístico. Uno de los nombres que recibe ese esfuerzo —para rescatar lo común encerrado en el propio cuerpo— es “poesía” y, en general, “literatura”.

Pues bien, una de las paradojas del capitalismo, y de sus tecnologías ancilares, tiene que ver con su potencia para erosionar estos tres tipos de memoria.

La memoria documental ha quedado muy debilitada por la propia capacidad tecnológica de registro y archivo. Todas las fechas, todos los datos, todas las estadísticas están almacenadas en soportes exteriores informáticos que de alguna manera han vaciado nuestras cabezas. En ese

vacío, como en una sopa ligera, flotan algunos acontecimientos sin conexión, aislados de la historia, monumentalizados por unos medios de comunicación que producen, como Nestlé y Disneylandia, caramelos, juguetes y mercancías. El 11-S y la destrucción de las Torres Gemelas se yergue en medio del magma originario como el gran fetiche enhiesto de un olvido colectivo. En un diálogo de Platón, un escriba egipcio le decía a Solón que los griegos eran como niños, porque no podían recordar más allá de tres generaciones, mientras que ellos, dueños de la escritura, se podían remontar, nombre a nombre y fecha a fecha, hasta el pasado más remoto. El capitalismo produce niños extraviados en un tiempo uniforme, sin límites y sin orillas.

La memoria colectiva está asimismo muy dañada. Hablamos de las especies animales desaparecidas o amenazadas, pero nos olvidamos de todos los gestos milenarios, las ceremonias comunes, las respuestas colectivas desterradas para siempre de este mundo. Podemos pensar en oficios muertos o en liturgias ceremoniales extinguidas, pero también en formas de organización política y vínculos de solidaridad definitivamente deshechos. Las respuestas automáticas —ese tino social sin pensamiento— no las impone ya la tradición o la institución o la educación, con sus ventajas y sus riesgos, y mucho menos la razón o el socialismo, sino las multinacionales. ¿Cómo superar un duelo? La casa Roche te vende una pastilla. ¿Cómo enterrar a los muertos? La funeraria privada se encarga profesionalmente del residuo. ¿Cómo besarse, dónde divertirse, qué ropa vestir, qué comer, cómo viajar, qué mirar? Monsanto, Meliá, Zara, McDonald's, El Corte Inglés, Disneylandia nos movilizan —permanente ciclón o terremoto— sin posibilidad de equivocación.

Pero por todo esto, se comprenderá, es absurdo pretender que el capitalismo es *individualista*. Todo lo contrario: solo los pobres, los muy pobres, tienen todavía biografía. Las clases medias y sus imitadores más desfavorecidos tienen más bien una colección de *souvenirs* o un catálogo estándar de fotografías. La memoria individual —las repeticiones y las conchitas, las costumbres y los objetos— ha sido sustituida por un universal folleto publicitario en el que el sujeto de la experiencia, desprovisto de cuerpo, es intercambiable por cualquier otro. ¿Qué recordamos? El área de servicio de la autopista, la final del mundial de fútbol, el logo de Nike, la publicidad de Ford, el vestíbulo del Sheraton, las ofertas del Carrefour, el

icono de página de inicio de Microsoft. El investigador Kevin Slavin calcula que hay en torno a 10.000 millones de fotos digitales colgadas solo en Facebook. ¿Toda una floración individual? No, porque todas esas imágenes privadas pueden reducirse a un repertorio de cuatro o cinco clichés indiferentes: el viaje organizado, la fiesta de fin de curso, el cumpleaños en el Burger King, el día de compras.

¿Y las buganvillas rojas? Uno va a Google y busca imágenes. Allí no corremos el peligro de volvernos locos ni nos vemos obligados al agotador esfuerzo, memorístico y literario, de describir y explicar su incendiada irracionalidad. Suprimidos los cinco sentidos y los cuatro elementos, se suprime al mismo tiempo, paradójicamente, la posibilidad de una experiencia personal y la posibilidad también de comunicarla.

CONTRA LA FANTASÍA

El mundo tiene límites; la fantasía, no. Genios voladores, transformaciones mágicas, mesas que se llenan solas de comida, duendes que atraviesan las paredes, hadas que hacen desaparecer gigantes (o profetas que separan las aguas del mar con un bastón): los mitos y los cuentos apartan, con un sésamo o un abracadabra, los obstáculos que la geología y la historia colocan en el camino de los humanos. Perrault, los hermanos Grimm, Andersen o Hoffmann eran grandes fantasiosos que se sacudían las estrecheces del mundo sublunar con ensoñaciones al galope. Pero hay que tener cuidado, porque también Jerjes, que mandó azotar el mar, era un fantasioso, y también lo era Tze Huan-Ti, primer emperador de China, que castigó a una montaña por cortarle el paso; y lo eran Hernán Cortés y Napoleón y Cecil Rhodes. También lo fue Hitler: "Un Estado que en la época del envenenamiento de las razas se dedica a cultivar a sus mejores elementos raciales tiene un día que hacerse señor del mundo". Y un gran fantasioso es también, claro, el presidente de la multinacional Monsanto: "El glisofato es 100% biodegradable e inocuo para la salud". Y lo es asimismo —grande, inmensa fantasía— Dominique Strauss-Kahn, el exmáximo dirigente del FMI: "Es posible conciliar la protección social con el crecimiento económico".

Olvidamos a menudo, en efecto, que vivimos en un mundo dominado, y no liberado, por la fantasía. Hace 70 años, el delirio de la pureza racial y la superioridad aria desbarató Europa y mató a 60 millones de obstáculos en todo el planeta. ¿Y qué pasa hoy con el capitalismo? ¿Derretir los glaciares, descorchar las montañas, perforar los fondos marinos cada vez más deprisa e ilimitadamente? ¿Liberar los vicios individuales para que produzcan bienestar general? ¿Confiar en una solución tecnológica que repare retrospectivamente todos los daños que los "medios de destrucción" ocasionan en su búsqueda de "crecimiento"? ¿Tener siempre un coche

nuevo, una casa nueva, un cuerpo nuevo? ¿Estar a favor al mismo tiempo de la igualdad y la desigualdad, de los pobres y de los ricos, del derecho y de la tortura, de la democracia y de la dictadura? Cuando la fantasía, que ignora los límites, pedalea en el aire, sin medios para materializarse, recurre a la magia, como en los cuentos, y hace reír de gozo liberador. Cuando la fantasía, que ignora los límites, dispone de dinero, armas, policía —y aplica cálculos matemáticos y procedimientos racionales de organización y penetra en la tierra como los dientes de una excavadora— el mundo mismo, con sus árboles, sus montes y sus niños, cruje de dolor. Con medios grandes, como los que poseía Hitler, un sueño abstracto puede suprimir millones de criaturas concretas antes de chocar contra la pared; con medios enormes, como los que posee el capitalismo, la pared última, condición de toda existencia y también de toda ensoñación, está a punto de venirse abajo. A esta intervención material de la fantasía, a través del poder o la riqueza, los antiguos griegos la llamaban *hybris*, el exceso sacrílego, la insubordinación blasfema contra los límites humanos, y era castigada por los dioses con una catástrofe —una "revolución"— que devolvía el mundo a su equilibrio original. Los tiranos, los ricos, los fantasiosos ejecutivos acababan en el Hades haciendo rodar piedras o girando en ruedas de fuego.

El problema de la fantasía capitalista es que apenas si genera una fantasía contraria de justicia automática. Nos gusta, nos parece seria, nos resulta apetecible. Se nos antoja real. Es normal: el capitalismo, que gasta un billón de dólares en armas, gasta la mitad de esa cifra en publicidad —con sus carros circulando libremente por carreteras desérticas, sus imperativos terroristas de inmediatez pura y sus accesos mágicos a la salud, la belleza, el prestigio, la felicidad—.

Lo contrario de la fantasía, que no reconoce límites, es la imaginación, encadenada a los guisantes y los pañuelos, una facultad muy antigua, muy modesta, muy doméstica, que ha sobrevivido en las circunstancias más adversas (¡incluso bajo el nazismo!) y que, como la memoria, está a punto de sucumbir a la fantasía mercantil. Mientras la fantasía vuela, la imaginación va a pie; mientras la fantasía pasa por encima de todas las criaturas, la imaginación tiene que enhebrarlas una por una para llegar más lejos. En sus trabajosos recorridos horizontales, de un guisante a un guijarro a un pañuelo a un juguete a un niño, empieza desde muy cerca y, por así decirlo, interesadamente: "ese niño podría ser mi hijo". Luego, de cuerpo en

cuerpo, vasta red ferroviaria, ya no puede detenerse y sigue rodando a ras de tierra hasta abarcar potencialmente el conjunto de los seres, que son *incontables,* pero no *infinitos*.

¿Para qué sirve la imaginación? Básicamente para ponerse en el lugar exacto del otro y para ponerse en el lugar probable de uno mismo. Mediante la pedestre imaginación sentimos como propio el dolor o la felicidad de los demás: eso que llamamos compasión y amor. Bajo el nazismo, nos cuenta Tzvetan Todorov, hubo hombres y mujeres que, no pudiendo soportar el sufrimiento de los judíos, se subían de un salto a los vagones de la muerte (porque saltar al fuego puede ser también un acto reflejo) para compartir con ellos su destino. Pero la imaginación sirve también, al revés, para meter al otro en nuestro propio pellejo. En Madrid, en el año 2015, muchas personas duermen en la calle cubiertas por cartones y a medida que se agrave la crisis su número aumentará. Cuando pasamos al lado de una de ellas jamás se nos ocurre pensar que eso podría ocurrirnos también a nosotros, sino que nos dejamos llevar por la fantasía absurda de que nuestros méritos o nuestros dioses excluyen por completo esa posibilidad. Para representarnos el dolor ajeno hace falta imaginación; para representarnos nuestro dolor, nuestra vejez, nuestra muerte futura hace falta también imaginación. Sin imaginación, como se ve, todo es fantasía; y la fantasía asegura los beneficios de Monsanto, la BP y el Banco de Santander, así como nuestra mansedumbre frente a su *hybris* destructiva.

Las leyes de la oferta y la demanda son injustas: 10 hombres piden pan y el mercado da 10 chocolatinas a uno solo. Pero es sobre todo una gran fantasía. Porque el mercado sueña irresponsablemente con una oferta infinita y porque —como decía Georgescu-Roegen, pionero en bioeconomía— no tiene en cuenta la demanda de las generaciones futuras.

En un textito de 1908, el gran escritor hispano-paraguayo Rafael Barrett parafraseaba la famosa declaración de Montesquieu. Amar a los desconocidos, dar la vida por lo completamente ajeno, es lo más sublime a lo que uno puede aspirar. Está bien amar a la propia familia, pero es mejor el que se sacrifica por la patria, más grande y menos nuestra. Pero es mejor el que se sacrifica por la humanidad, más grande aún y más desconocida. Pero hay algo todavía mejor. Si hubiera —añade Rafael Barrett— "otra alma más alta y más profunda que en su seno abrazase el alma de la humanidad misma, el acto supremo sería sacrificar lo que de humano hay

en nosotros a la realidad mejor". Lo cierto es que esa realidad existe y no es Dios: es —concluye el escritor— "la humanidad futura", cuyas demandas, en efecto, no caben en el mercado.

Esa humanidad futura, en todo caso, no nos es completamente desconocida. A través de nuestros hijos y nuestros nietos podemos ya *imaginarla* y seguirla generación tras generación, de peldaño en peldaño, con nuestro propio cuerpo, hasta por lo menos (es lo más lejos que yo he llegado) el año 14825.

Lo raro —qué raro— es que a la fantasía destructiva del mercado la llamen *realismo* y a la preocupación por nuestros amigos y sus hijos la llamen *utopía*.

MARCAS O NOMBRES

Una madre revisa los pantalones de su hijo de ocho años antes de lavarlos y del bolsillo derecho cae una piedrecita. No es una piedrecita. Hay que imaginar la escena: el niño camina pensativo tratando de resolver un problema muy grande —el de un compañero de escuela muerto o el de la noche oscura y sin fronteras— y tanta es su angustia que se inclina al borde del sendero. Concreta ahí todo ese malestar abstracto: la palpa, la acaricia, la lanza al aire, la empuña y, ya un poco aliviado, la guarda en el bolsillo. Cada vez que le vuelve ese temor incomprensible, busca en el pantalón y cierra la mano sobre ella. No es una piedrecita; es un problema o, mejor aún, una tentativa de solución. Y por eso la madre, cuando la ve caer ahora del bolsillo, siente una mezcla de ternura y de ansiedad. En el último mes, su hijo ha recogido siete piedrecitas del camino, unas de alegría y otras de dolor.

Así son los chicos. Así somos todos. Lo que no podemos explicar, lo que no podemos arreglar, lo que nos asusta o nos hace felices nos lo guardamos en el bolsillo. Primero empezamos recogiendo guijarros y después pasamos a acumular palabras y nombres. Amuletos, torniquetes y signos, los nombres son, en efecto, las piedras guardadas en la boca con las que tratamos, en un solo gesto, de conjurar el mal, solidificar el mundo y representar nuestras emociones.

¿Por qué sentimos la tentación de derribar los muros y es en cambio un crimen bombardear una casa?

Porque los muros no tienen ojos y las casas sí.

¿Por qué los barcos tienen nombre y los coches no?

Porque los barcos tienen alma y los coches no.

“Alma”, lo sabemos, no describe más que una determinada intensidad de la voluntad, una particular presencia del objeto, una terquedad de la atención. Hay criaturas —como el Dios judío— que no pueden ser

nombradas y otras, en cambio, que están pidiendo a gritos un nombre al que responder. Si tratamos de asir la práctica en una regla, podemos decir que ponemos nombre a los cuerpos u objetos que cumplen al menos una de estas tres condiciones:

- Nombramos lo que hemos hecho con nuestras propias manos (incluido, claro, el cuerpo del amado, fabricado por nuestras caricias, construido con nuestra ternura, rebautizado una y otra vez, para aferrarlo mejor, con toda clase de diminutivos y paronimias).
- Nombramos también todo aquello a lo que hemos añadido nuestra propia vida a través de un largo uso o una atención constante. Los melanesios ponen nombre a sus cucharas de palo; los marineros, a sus barcos; los granjeros, a sus cinco vacas.
- Nombramos también todo aquello de lo que queremos apoderarnos. Colón renombró las tierras que iba conquistando mientras la Iglesia rebautizaba a los indígenas forzados a la conversión. Los estadounidenses se apropiaron de las secuoyas de California poniéndoles nombres de generales yanquis.

Pero si se trata de apoderarse de algo o de alguien, digámoslo enseguida, los nombres son poco eficaces y hasta peligrosos, pues todo lo que tiene nombre —aunque no sea el suyo propio— puede rebelarse contra su *nominador*. El esclavo puede responder a la llamada del amo, pero también puede ser llamado por el amor, la razón o la revolución.

En realidad, el dominio absoluto prefiere precisamente negar —o arrancar— el nombre a sus esclavos. Una de las formas elementales de negar el nombre es el *número*, que acepta o impone la intercambiabilidad de todas las existencias. Ni siquiera el más avaro de los hombres bautizaría una por una sus monedas; al codicioso no le importa que sean concretamente *esas,* sino que sean muchas y produzcan muchas más. No quiere *llamarlas,* sino contarlas. Lo mismo pasa con el carcelero, el cumplimiento de cuya misión, al margen de caprichos compasivos y tentaciones humanas, depende del hecho de que sustituya el nombre del prisionero por una cifra. El dinero y los prisioneros no se nombran; sencillamente, se numeran.

Pero lo contrario del nombre es sobre todo la “marca”. Los perros, los tigres, las ratas marcan su territorio con saliva o con orina. Los capataces

esclavistas y los maridos machistas marcan a golpes los cuerpos con el ignominioso *copyright* de su crueldad. El racista marca a sus víctimas con un *genérico* de especie: para los colonos franceses, por ejemplo, todos los argelinos eran "Mohamed" y todas las argelinas "Fatma". El dios iracundo, por su parte, marca las puertas que asaltará el ángel exterminador. Pero lo mismo pasa con la riqueza: el ganadero rico, que no tiene cinco sino 5.000 vacas, graba en sus lomos el fuego de su dominio, y en los olivos del terrateniente no figura el nombre de un enamorado, sino la mordedura fría de su propiedad.

Esa es también la fuerza íntima del capitalismo. Las grandes empresas y multinacionales marcan sus productos —confeccionados por desconocidos — y venden de hecho no los productos, sino las marcas, con las que marcan a millones y millones de consumidores. Los coches no tienen nombre propio, al contrario que los barcos, porque nunca llegamos a apropiárnoslos a través del uso; siguen siendo propiedad de Seat, Volkswagen o Mercedes y nuestro prestigio no depende de que el coche sea *nuestro* —y lo amemos como a una cuchara de palo o a una vaca—, sino de que nosotros portemos orgullosos la marca de nuestra ausencia y desposesión. Ilf y Petrov, dos escritores soviéticos que recorrieron Estados Unidos a finales de 1935, no comprendían que los autores y los usuarios de las grandes realizaciones tecnológicas estadounidenses (centrales eléctricas o automóviles) permaneciesen ocultos bajo la etiqueta de una marca privada. El gran Ford, les explicaba su guía, no era conocido y respetado como mecánico, sino como comerciante y si tenía que rivalizar en fama con los más temibles gánsteres era porque, bajo el capitalismo, "la gloria es una mercancía y, como todas las mercancías, rinde beneficios no a quien la produce, sino a quien la comercializa". El capitalismo disuelve sin parar los nombres individuales y, si algunos de ellos llegan a ser conocidos, es solo a condición precisamente de que dejen de ser nombres para convertirse en "marcas". Eso es lo que pasó con Ford y es lo que ha pasado, por ejemplo, con Michael Jackson, Fernando Alonso o Cristiano Ronaldo: su nombre es la marca que marca su falta de nombre y marca también nuestra pasividad de reses mansas sin bautizar.

Hay que defender los nombres y defenderlos también como medida de la producción y del consumo. ¿Cuántas cosas debemos poseer? ¿Cuándo debemos cambiarlas por otras? El cálculo es sencillo. Debemos ser tan

pobres como sea necesario para poder poner nombre a todas nuestras cosas y usarlas tanto tiempo como sea indispensable para que respondan cuando las llamemos.

La madre que revisa el pantalón de su hijo de ocho años se preocupa al ver la piedrecita que nombra por aproximación —como todos los nombres — las angustias y temores del niño. Pero debería preocuparse mucho más al ver la marca —Levis, Pepe, Lee— que marca su cuerpo como si fuera la vaca de un ganadero rico. Contra las marcas, contra todas las marcas, debemos recuperar los amuletos, los torniquetes, los signos: los nombres con los que podemos llamarnos los unos a los otros y llamar al mismo tiempo al amor, a la razón y a la revolución.

¿DÓNDE OCURREN LAS COSAS?

Volví a leer hace unos días *El gran Meaulnes,* la bellísima novela de Alain Fournier en la que el personaje del título, perdido en el bosque como consecuencia de una travesura, encuentra el lugar —por así decirlo— donde ocurren realmente las cosas. ¿Dónde está? ¿Cómo llegó hasta él? Meaulnes no lo sabe y nunca lo sabrá. Hallado por casualidad, el joven no puede volver al recinto festivo de los farolillos de papel y se pasa la vida —mientras repite gestos ahora vacíos en espacios secos— tratando de reconstruir el itinerario, examinando mapas, emprendiendo y enseguida abandonando un camino extraviado para siempre. Su único impulso es ya la nostalgia, el deseo doloroso de regresar allí donde le ocurrió la gran aventura de su adolescencia, allí donde su existencia sigue discurriendo sin él, esa extraña aldea donde conoció a Yvonne y respecto de la cual ni amigos ni juegos ni propiedades —ni valles ni montañas ni ciudades— tienen suficiente espesor para retenerlo y tranquilizarlo. Cuando sobreviene el amor, uno se enamora al mismo tiempo del cuerpo, del espacio y de la hora, sin acertar a saber cuál es la raíz primera o verdadera; y extirpadas las tres, ya no nos puede volver a ocurrir nada, salvo porque esa "nada" está ocurriendo precisamente aquí, en este pecho, en esta habitación, en este minuto dolorosísimo que no acaba nunca de acabar.

¿Dónde ocurren las cosas? Para los pueblos llamados "primitivos", las cosas solo ocurren una vez, en el *illo tempore* de los mitos, y solo les ocurren a los antepasados. Para Freud, ocurren en el dormitorio de nuestros padres, de donde estamos excluidos desde el principio y para siempre. Para la ciencia, ocurren en las leyes que los sabios aíslan en fórmulas matemáticas y laboratorios, donde solo podemos penetrar con el espíritu. Parte de la tragedia y la grandeza de la condición humana tiene que ver, en cualquier caso, con esta certidumbre dolorosa de que hay un sitio privilegiado, casi siempre inaccesible, en el que se forma el *destino* y

restalla el *acontecimiento*. “De nada me sirve existir”, escribía el poeta francés René Char; “solo te haces presente allí de donde yo desaparezco”. Y la maldición de Fausto, fuente de altos conocimientos y angustias infernales, se expresa en su incapacidad para alcanzar una experiencia tan completa, tan placentera, tan definitiva, que no haga falta ya continuar la búsqueda: “Detente, oh, instante, ¡eres tan hermoso!”. El gran Meaulnes la encuentra de forma inesperada e intenta retenerla, pero el instante no se detiene —no se detiene— y por eso, porque no la puede repetir, tiene que ponerse a *narrar* la historia.

Pues bien, el capitalismo ha convertido esta tragedia en un negocio: el negocio —digamos— de la felicidad. ¿Dónde ocurren ahora las cosas? Ni en los mitos ni en el dormitorio de los padres ni en las fórmulas matemáticas: en el mercado, en la televisión, en Internet. ¿Dónde ocurren las cosas? No en un recinto en el bosque ni en un templo en la montaña ni en el cuerpo distante de la amada (a la que le sigue creciendo, ay, el pelo en Singapur): la combinación de renovación mercantil y nuevas tecnologías, con su follaje de información audiovisual, determina que el lugar del *acontecimiento*, multiplicado al infinito, sea hoy accesible en cualquier momento y la experiencia misma repetible a voluntad. “La felicidad, en Australia”, escribía el poeta Pessoa, pero ahora no importa mucho, pues Australia está a la distancia de un giro de muñeca o una presión del dedo; por así decirlo, en la pantalla “todo es Australia” y las verdaderas antípodas, las antípodas de “todo”, son más bien mis vecinos, mis flores y mi cocina. ¿Dónde ocurren las cosas? En todos los lugares del mundo *menos aquí*, en todos los instantes futuros *menos ahora*; volcados en infinitos ramales sobre la cosmópolis del *acontecimiento ininterrumpido*, lo único que nos sobra —cáscara muerta, desecho frío, obstáculo sin vida— es nuestro cuerpo, nuestra casa, nuestra calle, este interminable minuto que nos retiene en nuestras piernas. Nada más paradójico que el hecho de que una sociedad de consumo basada en el principio de “todo aquí y todo ahora”, que se reivindica a sí misma como de gozo inmediato e inaplazable, no pueda en realidad reproducirse sin desvalorizar radicalmente —totalmente— el espacio y el tiempo: el lugar que piso, la hora en que te espero, están fuera de la vida. La humanidad capitalista vive ininterrumpidamente pendiente de algo que está ocurriendo en otra parte (¡la boda real, la Copa del Mundo, el foro virtual!) y de algo que aún no ha ocurrido (¡el nuevo iPad de Sony!).

Por eso, dicho sea de paso, el ecologismo libra una batalla tan difícil: porque tiene que luchar contra multinacionales y gobiernos, sí, pero también contra esta convicción subjetiva de un mundo *material* que está ya muerto, desactivado, que carece completamente de interés o de luz —por oposición al mundo *real* de las mercancías y las imágenes—.

Así es más o menos la condición humana: la imposibilidad del acontecimiento produce la necesidad del conocimiento; la imposibilidad de la repetición produce la necesidad de la narración. Pero resulta que *acontecimiento y repetición* son la regla del consumo capitalista: ¡la felicidad por fin al alcance de todos y sin interrupción! En el siglo XVIII, la Ilustración —y las revoluciones estadounidense y francesa a ella aparejadas — reivindicaron por primera vez el "derecho de los pueblos a la felicidad". Dos siglos y medio después, la compañía Coca-Cola, mortífera envenenadora de suelos y conciencias, ha abierto en España el primer Instituto de la Felicidad del mundo, dedicado a registrar las vibraciones sísmicas de la felicidad en el planeta y a orientar a sus habitantes, mediante consejos e instrucciones, para alcanzarla en su máxima intensidad. Es sin duda indicativo el hecho de que sea una multinacional fabricante de refrescos (y no el Parlamento o el Ministerio de Sanidad o la Biblioteca Nacional) la que se interese por la felicidad de los europeos; como lo es también el que la mayor parte de los encuestados se declaren felices o muy felices, y entre ellos, por encima de la media de Europa, destaquen los españoles (89%). España es sin duda uno de los países de la Unión Europea más afectados por la crisis; con más de 4 millones de desempleados (20%), la tasa de pobreza infantil más alta del continente (17,5%) y un creciente retroceso en derechos políticos y laborales, su población se declara, sin embargo, contenta y satisfecha. ¿Es que los españoles mienten o se engañan? Yo diría más bien que el marco referencial definido por la compañía Coca-Cola (es decir, el del consumo o, si se prefiere, el del *acontecimiento y la repetición* generalizados) ejerce una enorme presión psicosocial sobre los encuestados; es vergonzoso, si no culpable, sentirse descontento o insatisfecho y nadie se atrevería a declararlo en voz alta. El *acontecimiento y la repetición* se han vuelto hasta tal punto obligatorios que no ser felices indica ya una falla individual, una falta ignominiosa, una especie de pecado original cuya responsabilidad no puede atribuirse sino al desdichado. En las sociedades capitalistas avanzadas hay una relación de

directa proporcionalidad entre la criminalización creciente de la política y la criminalización creciente de la infelicidad. La infelicidad es ya molesta, importuna, provocativa, subversiva. Hemos prohibido la infelicidad privada como hemos prohibido la disidencia pública y más o menos por las mismas razones: porque denuncian, acusan, revelan la verdad de nuestro mundo.

Para los filósofos ilustrados el derecho a la felicidad se definía como el derecho a las condiciones sociales necesarias para que los individuos pudiesen buscarla a su manera (o la despreciasen si preferían la infelicidad). Pero al dejar la felicidad en manos del capitalismo hemos acabado por generar una situación social peligrosísima en la que la población 1) se cree con derecho individual a la felicidad, 2) está socialmente obligada a ser feliz y 3) es objetivamente despojada de las condiciones que le permitirían serlo. De esta combinación, como ya han adelantado algunos analistas, lo único que puede surgir en una Europa en crisis, si no nos anticipamos, es alguna forma de fascismo.

¿Dónde ocurren en realidad las cosas? Donde podemos conocerlas y narrarlas; donde podemos amarlas; donde podemos, además, transformarlas.

EL DERECHO A SER LANZADO CONTRA LA PARED

En septiembre de 2011, una televisión italiana entrevistó a Terri de Niccoló, una mujer más o menos bella que había participado, a cambio de dinero, en las famosas fiestas del ex primer ministro Silvio Berlusconi como aderezo y estímulo sexual para la firma de acuerdos políticos o empresariales. Sus declaraciones, que no hacen ninguna concesión a la corrección política, revelan el horizonte mental de una época, o de una parte de ella, y de una cultura dominante. Terri no pide disculpas, no se justifica; se siente orgullosa de haber sido llamada por el Cavaliere y de haber participado, en la periferia de su aura, de un poder reservado a unos pocos. “Es preferible vivir un día como un león que 100 años como corderos”, dice, para resumir a continuación las leyes simples que deben decidir las inevitables jerarquías de este mundo: “Si eres una mujer guapa y te quieres vender, debes poder hacerlo; si eres fea y das asco, te debes quedar en casa”. En cuanto a la honestidad de los empresarios que utilizan el sexo para lubricar sus negocios y medrar económicamente, Terri no ve nada reprobable en ello. “Si eres honesto”, dice, “nunca llegarás muy lejos; si quieres aumentar tus beneficios tienes que arriesgar el culo. Es la ley del mercado”. Vale la pena citar por extenso su razonamiento: “Cuanto más alto quieras llegar más cadáveres tendrás que dejar en la cuneta. Y es justo que sea así. La ley es la de los que son leones. Si eres un cordero quédate en casa con unos pocos euros al mes. Si quieres ganar 20.000 euros debes bajar al campo de batalla y vender a tu madre”. Terri arremete a continuación contra las feministas y la izquierda en general, puritanos moralistas que “reprimen” el derecho de las mujeres guapas a venderse como instrumentos sexuales de la alta política del capitalismo.

Terri de Niccoló dice que esta ley "es muy antigua" y se remonta a la "Primera República". Terri no es una mujer culta y no sabe que esta ley es, en realidad, mucho más antigua y que hace 2.400 años la exponía en términos muy parecidos Calicles, un aristócrata griego enfurecido con el filósofo Sócrates, quien pretendía defender un concepto universal de justicia. Calicles sostenía con desprecio que el derecho era una tentativa por parte de los "débiles y la multitud" de imponer límites a los poderosos, cuando en realidad la única ley fundamentada —y citaba precisamente el ejemplo del león, como la prostituta Terri de Niccoló— era la "ley de la naturaleza": los fuertes mandan, merecen riqueza y respeto y deciden a discreción la suerte, más o menos severa, de los débiles. "La naturaleza misma", remata Calicles, "demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, lo demuestra el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más".

Terri la llama la "ley del mercado" y Calicles, la "ley de la naturaleza". La ley del mercado es, en efecto, la ley de la naturaleza. Y esta ley es precisamente lo contrario de una ley, pues una ley es un "límite" y los leones no aceptan ninguno. A lo largo de la historia, ciertas castas, clases o grupos se han rebelado sin cesar contra los límites humanos, apartando de su camino cualquier obstáculo que pudiera frenar su poder e impedirles apropiarse de los cuerpos, las riquezas o el trabajo de los demás. Sin embargo, los seres humanos, criaturas siamesas, tienen un pie en el barro, al que están irremediablemente encadenados, pero otro en las estrellas, desde donde pueden contemplar la inhumanidad de su situación y excogitar soluciones colectivas para cambiarla. Contra los inhumanos rebeldes que se rebelan contra los límites en nombre de la naturaleza, imponiendo a su alrededor la miseria y la muerte, millones de hombres vienen rebelándose desde hace siglos para imponer límites a la naturaleza en nombre de la humanidad. Es esa rebelión a favor de los límites la que ha generado todo lo que define la dignidad antropológica de nuestra estancia en el mundo: la belleza, la poesía, la razón, la compasión, el derecho. De Espartaco a la revolución cubana y el 15-M, son "los débiles y la multitud", sí, los que hacen las verdaderas leyes; son los débiles armados los que han acumulado para todos un impresionante legado histórico de derechos —laborales,

culturales y políticos— que los poderosos, mientras no sean definitivamente derrotados, tratarán siempre de violar, rodear o utilizar en su favor. Lo harán mientras puedan; lo harán mientras los dejemos. Entre tanto, recordemos que los derechos humanos y el derecho internacional, impuestos por los pueblos, aceptados a regañadientes por los poderosos, ni tienen fuerza material para imponerse por sí solos ni están hechos para persuadir a los que los violan; están hechos para que los rebeldes que se rebelan a favor de los límites —la belleza, la justicia, la razón— no olviden nunca por qué están luchando ni de qué lado está el verdadero derecho y la verdadera ley.

No hay ningún orden económico más "natural" que el capitalismo; ninguno más libre de "límites" que el *mercado*. Pero la historia de la humanidad, ¿no consiste precisamente en luchar contra la naturaleza? ¿Tendremos que dejar de inventar vacunas porque las enfermedades son naturales? ¿Tendremos que renunciar a volar porque el cuerpo humano está condenado naturalmente a arrastrarse? ¿Tendremos que dejar de inventar caricias porque es más antigua y natural la violación? La medicina, el avión, la escritura, el amor, ¿no son conquistas humanas contra la naturaleza y por eso mismo derechos ya de los que la humanidad debe disfrutar imperativamente?

El orden "natural" del mercado pervierte, entre otras cosas, el concepto mismo de "derecho" en la medida en que establece como criterio superior, al que estarían subordinados todos los demás, el "derecho de vender y comprar" y, por lo tanto, el de "venderme y comprarte". Así se explica la naturalidad con que se acepta que el dolor o la ruina de la mayoría sea una fuente de regocijo para otros, como lo demuestran las declaraciones a la BBC de Alessio Rastani, *broker* de la City londinense: "Soy un operador financiero, a mí no me preocupa la crisis. Si veo una oportunidad para ganar dinero, voy a por ella. Nosotros, los *brokers*, no nos preocupamos de cómo arreglar la economía o de cómo arreglar esta situación. Nuestro trabajo es ganar dinero con esto. Personalmente, he estado soñando con este momento desde hace tres años. Tengo que confesarlo, yo me voy a la cama cada noche soñando con una recesión, soñando con un momento como este". ¿Se puede ser más claro? Un poco más y de la manera más disparatada. Hace unos días leía en un diario español una noticia cuyo titular era el siguiente: "Proponen restaurar en Florida el derecho a lanzar enanos contra una pared". Y enseguida aclaraba su contenido: "Un congresista estatal quiere

recuperar el derecho al lanzamiento de los enanos, como espectáculo y deporte, para combatir el desempleo de la región". Lo singular y lo terrible es que la propuesta del político estadounidense no reivindicaba solo el derecho de los empresarios y sus clientes a lanzar enanos contra la pared, con la humillación y lesiones consecuentes; no, reivindicaba sobre todo el derecho de los enanos a ser lanzados, humillados y heridos. ¡El derecho de los enanos a hacerse pedazos contra un muro!

Mientras millones de personas luchan desde hace siglos para mantener y profundizar el camino de la humanidad, el mercado capitalista retrocede a sustratos cada vez más naturales, llevando a su expresión más radical la "ley de la naturaleza" defendida por Calicles hace 2.400 años: el derecho de los leones a devorar a los corderos y el derecho ahora de los corderos a ser devorados por los leones.

DEFENSA DEL LUJO

Leí hace poco la noticia de que en uno de los palacios del depuesto dictador tunecino Ben Ali, su mujer, Leila Trabelsi, guardaba 1.000 pares de zapatos de las marcas más caras y prestigiosas. ¡Mil pares de zapatos! La señora Trabelsi no era, no, un monstruo polípodo que caminase sobre 2.000 tentáculos —como quizás podría imaginar un arqueólogo del futuro que encontrase los restos materiales de la dictadura—; a la señora Trabelsi le pasaba como a la mayor parte de los humanos y le *faltaban* 1.998 pies, con sus respectivas piernas, para lucir tantos calzados. ¿O le sobraban zapatos? ¿O es que tenía justo el poder que hay que tener, ni más ni menos, para desdeñar la relación que existe entre un cuerpo y un objeto? Era el privilegio de años de corrupción y saqueo: si Leila Trabelsi no podía tener más pies que el resto de los tunecinos, al menos podía tener muchos más zapatos.

Tampoco la exnovia de Cristiano Ronaldo, la modelo Irina Shayk, tiene más orejas, cuellos o manos que el resto de la humanidad, pero podía lucir pendientes, anillos y brazaletes de diamantes, regalo de su enamorado, por valor de 117.000 euros. En este caso, no es el número de joyas lo que apabulla, sino el precio; y el gasto de Cristiano exige la colaboración de los periódicos y medios de comunicación, sin los cuales nadie repararía en esos tesoros. ¿Un albañil o un contable sienten menos amor por sus novias? Probablemente no; lo que les falta es precisamente el dinero que hay que tener, esa cantidad y no otra, para distinguirse de un albañil o de un contable. Si Irina y Cristiano no pueden tener más riñones o más hígados que el resto de la humanidad —ni llevarlos por fuera—, al menos pueden colgarse de las orejas y de las muñecas, como en los pueblos bárbaros, miles de billetes de banco.

La desproporción entre lo que somos y lo que podemos se llama “lujo”, que literalmente quiere decir “exceso”. Todos somos casi nada y todos

podemos algo más de lo que somos, incluso si tenemos muy poco: el más miserable de los seres humanos puede ponerse una flor detrás de la oreja o secarse al sol después de un aguacero de verano. Pero cuando esa desproporción viene definida por la posición social o económica en un régimen de desigualdad estructural, el "lujo" es al mismo tiempo una descomunal "equivalencia". Me explico: al lujo no le falta ni le sobra nada. Ni le faltan pies ni le sobran zapatos; ni le faltan riñones ni le sobran billetes de banco. El lujo tiene exactamente el poder que hay que tener para demostrar que se tiene poder; tiene exactamente el dinero que hay que tener para dejar claro que se tiene dinero.

Para el sentido común el lujo, en todo caso, está relacionado con la idea de gasto innecesario o suntuario, lo que constituye en realidad una redundancia, pues "suntuario" procede del latín *sumptus*, literalmente "gasto" o "desgaste" (en francés, *dégât*) o, lo que es lo mismo, "destrucción". Se habla, por ejemplo, de los "daños o costes (*dégâts*) de una guerra". Recuerdo que un interesante filósofo francés al que leí mucho cuando era joven, George Bataille, trataba de elaborar en su obra una teoría liberadora a partir de lo que él llamaba el "gasto improductivo". Combinando de un modo provocativo a Marx, Nietzsche y Sade, reivindicaba todas esas formas de destrucción sin objeto, provecho o beneficio, que parecen situarnos al margen de una lógica puramente económica: el arte, la orgía, la guerra y el lujo.

Lo que olvidaba Bataille es que en el capitalismo, el "gasto improductivo" y la "destrucción antieconómica" juegan un papel económico fundamental. Es la destrucción al margen de toda racionalidad contable —desde la obsolescencia programada de las mercancías hasta la "doctrina del *shock*", desde la aniquilación de excedentes hasta la producción y uso de armas letales— la que reproduce el sistema en su conjunto. Lo verdaderamente productivo para el capitalismo es el gasto, el desgaste, la destrucción. Eso vale también para el lujo. Reparemos, por ejemplo, en que —en medio de la crisis— el mercado de los productos de lujo no es solo el que menos inflación de precios ha experimentado, sino aquel en el que más ha aumentado la demanda. Mientras en España crece todos los días el desempleo (hay más de 4.000.000 parados), la gente pierde sus casas y los trabajadores sus derechos, leíamos recientemente la noticia de la creación de Luxury Spain, la Asociación Española del Lujo, presidida

por Beatrice d'Orleans, quien recordaba que este sector había movido el año 2011 170.000 millones de euros en todo el mundo: "El lujo es muy difícil de derribar". Además, añadía, genera empleo y promueve la actividad empresarial.

Pero si definimos el "lujo" como "gasto improductivo" o como la "diferencia entre lo que somos y lo que podemos" debemos concluir, paradójicamente, que lo que el capitalismo no permite son precisamente los lujos. Lujo es igual a humanidad. La espectacular cola del pavo real es todo lo contrario de un lujo o un gasto improductivo: es la garantía del apareamiento y, por lo tanto, de la reproducción de la especie. Lo mismo pasa con los 1.000 pares de zapatos de Leila Trabelsi o los 170.000 euros que Irina Shayk se cuelga de una oreja: no es que sean excesivos, es que se ajustan perfectamente —como la exhibición del pavo macho— a su propósito reproductivo. Un gasto verdaderamente improductivo solo puede ser una inversión al margen del sistema, una inversión —digamos— en *humanidad*. La humanidad es un lujo. Es precisamente la diferencia entre la nada que somos y lo poco que podemos; todos esos gestos prescindibles para la vida, pero necesarios para definirse, frente a la naturaleza, frente a los pavos reales, las Leilas Trabelsis y los Cristianos Ronaldos, como *seres humanos*. Todos tenemos, por ejemplo, un cuerpo, que no es solo una convergencia de funciones orgánicas que hay que conservar, sino además un territorio, un lienzo, un gancho; podemos marcarlo, pintar sobre él, colgarle banderines como a un país o a una fiesta. El *adorno* es un hecho definitorio de la cultura humana, un derecho de su dignidad sobrenatural. Colgarse 170.000 euros de una oreja es un gesto de barbarie y de animalidad; colgarse una semilla coloreada es una reivindicación de humanidad.

Entre lo que somos y lo que podemos, la humanidad es siempre suntuaria y suntuosa. Podemos imaginar muchos gestos lujosos, improductivos, que "ostentan" solo el poder que tenemos como simples humanos. El gesto de una madre que arropa a un niño que *no* tiene frío, ¿no es literalmente un lujo? El gesto de mirar a los ojos el cuerpo en el que nos fundimos placenteramente, ¿no es literalmente un lujo? El gesto de grabar en un árbol el nombre del enamorado, ¿no es literalmente un lujo? El de hacerse una trenza, el de ceder el asiento a un anciano, el de añadir un adjetivo, el de perdonar a un enemigo, el de poner un mantel, el de incubar un

pensamiento, el de caminar muy despacio, el de velar a un enfermo, el de contar un cuento, el de compadecer a un asesino, ¿no son todos ellos literalmente un lujo?

El capitalismo nos prohíbe todos los lujos.

Nada de lujos. Solo lo estrictamente necesario: el derroche, el incendio, la destrucción, la muerte.

REFORMA LABORAL E INGENIERÍA GENÉTICA

Aceptamos con tanta naturalidad en Europa la expresión “mercado laboral” que se nos olvida lo que realmente representa: el hecho de que los brazos y las piernas, el cerebro con todas sus neuronas, el cuerpo en general y, por así decirlo, el tiempo específicamente humano (tan distinto del tiempo geológico o del tiempo de los insectos) es objeto de compra-venta y, por lo tanto, de manipulaciones, desplazamientos, explotación y consumo, como si se tratase de una silla, una máquina o una mula.

Cuando hablamos en Europa de “reforma del mercado laboral” estamos hablando, en consecuencia, de algo muy serio. Durante décadas el liberalismo nos ha advertido contra todos los proyectos totalitarios de “ingeniería social” orientados a imponer modelos de relaciones humanas contradictorios con la “naturaleza”. Frente a la tentativa de regular modos de propiedad e intercambio colectivos, el liberalismo ha pretendido siempre que “lo natural” es que los individuos acudan al mercado no solo a comprar su casa, su ropa y su comida, sino también a venderse a sí mismos. Una “reforma del mercado laboral” es en realidad algo mucho más profundo y radical que, por ejemplo, una reforma del Código Penal; no trata de introducir cambios en los procedimientos de regulación “social”, sino en la naturaleza misma. No es ingeniería social, sino “ingeniería genética”. Reformar el mercado laboral es reformar —utilicemos una imagen literaria — la dimensión de los brazos, la flexibilidad de las cinturas, la capacidad de movimiento, la duración del tiempo. Toda reforma del mercado laboral es una reestructuración de la “naturaleza humana”.

Como sabemos, llamamos “crisis” a la dificultad de los ricos para mantener el crecimiento global sin aumentar el sufrimiento y la pobreza particulares. Y, como sabemos, la solución capitalista a la crisis capitalista

pasa siempre por tocar, alterar, forzar, reinventar la "naturaleza humana". Toda la maquinaria de extracción de beneficios parasita esa cosa frágil, diminuta, limitada que es el cuerpo humano, con su necesidad de cuidados y reposo. Cada cierto tiempo hace falta "reformarlo" para que los bancos, las empresas, las multinacionales no se vengan abajo y con ellas los propios seres humanos que han tomado como rehenes. Sabemos lo que quiere decir "reformar a los hombres". En Italia, por ejemplo, la banca alemana impuso como primer ministro a un dictador, en su sentido etimológico romano: fue nombrado por los mercados, no elegido por el pueblo, para afrontar una "situación de excepción". Europa es ya, en este sentido estricto, una "dictadura", aunque podamos seguir entrando en los centros comerciales y viendo pornografía en Internet. Y esta dictadura exige, como bien lo expresaba el entonces primer ministro italiano, Mario Monti, que los jóvenes renuncien a la "monotonía" de "un trabajo fijo" y con ella a todas esas supersticiones, defendidas fanáticamente durante siglos de luchas y sacrificios, que se llaman "derechos": unos ingresos "fijos", una casa "fija", una salud "fija", unos hijos "fijos" y todas esas primitivas "fijezas" que han hecho excesivamente "estable", y hasta aburrida, la existencia de los ciudadanos de Europa tras el fin de la Segunda Guerra Mundial. El caso hoy (2015) de Grecia cierra definitivamente, sin ambages ni velos púdicos, la ilusión de una democracia europea: los mercados han expulsado definitivamente a los pueblos del recinto de la soberanía política. Contra esa reforma de la "naturaleza humana" y contra esa "dictadura" se rebeló en España el 15-M y más de cinco millones de ciudadanos han votado a Podemos el pasado 20 de diciembre de 2015.

Quizás lo más hiriente de aquel memorable discurso de Monti, boca de ganso de los mercados, es que pretendía reivindicar el retorno de Europa al paleolítico o, por lo menos, al Tercer Mundo como una progresista "lucha contra la monotonía" que respondería a la demanda de emociones de los jóvenes y que debería, por tanto, colmar sus más íntimos deseos. El "mercado laboral" es sin duda ya el lugar más emocionante del planeta, más que Disneyworld y casi tanto como la guerra en Siria. Ese es el modelo "natural" —la montaña rusa y el bombardeo— que la economía capitalista trata de aplicar a las sociedades humanas. Modificados genéticamente en el mercado, los trabajadores y parados europeos aprenderán a morirse antes, a

comer menos veces, a estudiar menos años, a soportar sin analgésicos el dolor, a dormir bajo un techo precario y ajeno.

Pero "crisis" quiere decir también "decisión"; es el momento en el que se decide si claudicamos ante la "naturaleza" o nos rebelamos contra ella para restablecer la humanidad: la solidaridad con los otros pueblos, el derecho a una vida digna para todos, la democracia sin excepciones. También el sentido de las proporciones; es decir, el molde de lo posible o, como insiste el ecologismo, de "lo sostenible". En 1974, el genial poeta, escritor y director de cine Pier Paolo Pasolini escribió un poema de título *Recesión*. En él se evocan algunos de los aspectos antropológicos de la pobreza que Italia acababa de dejar atrás, de la pobreza que esperaba a Italia en el futuro. Visto desde la televisión en color, desde las vitrinas llenas de luces y de mercancías baratas, desde las calles pobladas de automóviles rutilantes, visto —en fin— desde el chisporroteo de plásticos de una sociedad de nuevos ricos, ese pasado que vendrá podría parecer mortecino y deprimente, aunque también, tocado por la nostalgia pasoliniana, muy hermoso: volveremos a ver, dice el poeta, "calzones con remiendos", "crepúsculos sobre barrios vacíos de carros", "viejos sentados en muros como en sillones de senador"; los niños sabrán que "es escasa la sopa" y "qué significa un pedazo de pan" y en las noches sin alumbrado urbano "se escucharán los grillos y los truenos" y quizás la "mandolina" de un joven recién regresado de Alemania o de Turín. El aire, sigue Pasolini, tendrá "sabor a trapos mojados" y los trenes "pasarán de tanto en tanto como en un sueño"; y ciudades enormes estarán llenas de gente que camina "con ropa gris y en los ojos una demanda que no es de dinero, sino solo de amor, solamente de amor".

En los últimos cuatro versos, Pasolini da, de pronto, un hachazo y una lección. Está uno a punto de apetecer ese mundo apagado del "subdesarrollo" del que tan trabajosamente salió la Europa de la postguerra mundial; ese mundo en el que "los bandidos tendrán el rostro de otro tiempo" e "irán armados solo de cuchillos" y en el que sus madres albergarán "noches de luna en los ojos"; está uno a punto de apetecer el medievo de la "recesión" cuando Pasolini inflige al lector un brutal anticlímax y deja claro su desprecio por esa belleza polvorienta. E inmediatamente, en una especie de cabriola poético-política, nos alza de

nuevo del suelo y reivindica como elección lo que no podemos aceptar como catástrofe. He aquí —para terminar— esos últimos cuatro versos:

> “Pero basta con esta película neorrealista.
> Hemos abjurado de todo lo que representa.
> Revivir esa experiencia solo vale la pena
> si luchamos por un mundo de verdad comunista.”

INFAMIA DEL SUPERVIVIENTE

En un artículo juvenil publicado en 1916 en *El grito del pueblo,* el gran teórico marxista Antonio Gramsci denunciaba las matanzas de armenios en Turquía y se dolía de la dificultad de los hombres para sentir como propio el dolor ajeno: "Es siempre la misma historia. Para que un hecho nos interese, nos toque, es necesario que se torne parte de nuestra vida interior, es necesario que no se origine lejos de nosotros, que sea de personas que conocemos, de personas que pertenezcan al círculo de nuestro espacio humano". Muchos siglos antes, el filósofo Aristóteles había demostrado en su *Retórica* que la compasión, en efecto, es una cuestión de "distancia" o, si se quiere, de "media distancia": el dolor de los que están demasiado cerca nos resulta "horroroso", el de los que están demasiado lejos "indiferente".

¿Qué tiene que pasar para que a un ser humano le resulte indispensable el placer e insoportable el dolor de otro ser humano? Eso les ocurre, por ejemplo, a las madres de ambos sexos cuando ven gozar o sufrir a sus hijos. Pero incluso si la radical "ocupación del lugar del otro" propia de la maternidad tiene una potencialidad universal, su objeto no deja de ser limitado y particular, restringido al más cercano parentesco. Cuando esta "ocupación" —que nos hace intolerable el dolor ajeno— se extiende a *cualquier otro* y alcanza a los desconocidos, nos encontramos frente a lo que Tzvetan Todorov ha llamado "moral de simpatía": ese impulso de identificación total con los demás, de inmersión completa en las emociones del otro, que llevó a algunos no judíos, al margen de principios o ideologías, a subirse de un salto a los vagones con destino a Auschwitz, sin pensárselo dos veces, como por un reflejo moral incondicionado y absoluto que no les permitía no sufrir lo mismo que la más sufriente de las criaturas de este mundo. Ese mismo impulso llevó, por ejemplo, a la filósofa y mística francesa Simone Weil, refugiada en Londres, a dejar de comer y morir

voluntariamente de inanición para compartir así las penalidades de las víctimas del nazismo y de la guerra en Europa.

Digamos que es antropológicamente normal una cierta ceguera emocional frente al sufrimiento lejano y que hay algo excepcionalmente ejemplar en la "santidad" del que experimenta como propio el dolor ajeno, por remoto o anónimo que sea. Los supervivientes tienden a sentirse culpables u omnipotentes. Muchos prisioneros de los campos de concentración nazi, por ejemplo, consideraron casi inmoral el hecho de no haber compartido la suerte de sus compañeros desaparecidos y se suicidaron. Pero lo más normal, según razonaba el gran escritor Elias Canetti en su obra *Masa y Poder*, es lo contrario. El superviviente de una matanza o una catástrofe, decía, se siente un elegido; no atribuye su salvación al azar, sino a una combinación de mérito y destino que, de alguna manera, ilumina su superioridad y garantiza también su inmunidad futura. Por eso mismo sentirá la tentación de arriesgar una y otra vez su vida, convencido de que, perdonado por la primera bala, ninguna se atreverá ya a tocarlo. O buscará rodearse de cadáveres cuya visión confirmará e intensificará el placer de su invulnerabilidad.

Canetti elabora una compleja y provocativa teoría antropológica general a partir de una tendencia particular que sirve, sin embargo, para explicar la normalidad de los consumidores occidentales. Los consumidores occidentales somos los "supervivientes" por antonomasia. Sobrevivimos siempre. Hemos sobrevivido a las hambrunas de África, a las guerras que nosotros mismos hemos contribuido a desencadenar, a los tsunamis asiáticos, a las riadas y terremotos de países lejanos, a las matanzas de Ruanda y Afganistán; mientras nuestra media de vida aumentaba y nuestra medicina y nuestros mercados nos prometían la inmortalidad, el resto del mundo se deshacía en pedazos. Todo esto lo veíamos y lo vemos por televisión, que es la prueba y la garantía de nuestra supervivencia; y lo que vemos por televisión, por tanto, es nuestra diferencia radical, casi "racial", en relación con los otros: nosotros estamos a salvo, nos hemos salvado y no es sencillamente una casualidad. Por eso, cuando un atentado golpea París o Madrid el terror va asociado a una especie de escándalo moral, de transgresión lógica. ¡A nosotros no nos puede pasar! ¡Nosotros somos los televidentes! ¡Nosotros somos los supervivientes!

Digamos que todo el que ve la televisión se siente un superviviente. Los consumidores y telespectadores occidentales son supervivientes en el sentido analizado por Canetti. Las imágenes podían quizás activar nuestra imaginación y facilitar la apropiación empática del dolor ajeno, pero eso raramente ocurre. Las imágenes televisivas más bien refuerzan la convicción de una ley natural que nos ha puesto a cubierto de la pobreza, la guerra, los terremotos y las matanzas. Cada vez que vemos morir a alguien ante nuestros ojos —pienso, por ejemplo, en el niño sirio Aylan o en el reciente atentado de Estambul o en los palestinos asesinados por el ocupante israelí— no nos viene a la cabeza un banal y evidente "ese podría ser yo", sino un insólito y natural "yo no soy como ese". Llevamos décadas sobreviviendo en medio de mercados bien abastecidos y carros caros y *gadgets* supersónicos. No puede ser una casualidad.

Los judíos que se salvaron de los campos, inocentes como eran, se sentían culpables; los telespectadores y consumidores occidentales, en parte responsables de las políticas de nuestros gobiernos, nos sentimos, en cambio, supervivientes. ¿Supervivientes de qué? Una de nuestras formas de "sobrevivir" (de sentirnos, es decir, protegidos y meritorios) es la televisión. Otra forma es el turismo. Nos gusta acercarnos con prudencia y garantías a esos mundos lejanos que nos muestran las pantallas. Mientras impedimos a migrantes y refugiados la entrada en Europa, los europeos viajan sin oposición, y con aplausos, a sus tierras de procedencia, donde comen, fotografían y compran cachivaches fabricados en China sin cuestionarse ese derecho, basado en el poder de un pasaporte y una moneda y no en la Declaración Universal de las Naciones Unidas. Pero es aún peor: mientras Europa recibe a regañadientes o a palos a los ancianos, mujeres y niños que huyen de una guerra o una matanza, los europeos acuden a sus países de procedencia a contemplar con un ambiguo estremecimiento las fuentes del horror que no les ha afectado a ellos. No nos conformamos con negar ayuda o reconocimiento a los supervivientes, sino que usurpamos su lugar. ¡Nosotros somos los verdaderos supervivientes!

Digamos que es normal que a los seres humanos normales, y no solo a los asesinos, les guste volver al lugar del crimen. Ha ocurrido siempre. No es el capitalismo sino la humanidad misma la que se siente poderosamente atraída por los bordes y los abismos; siempre, a lo largo de la historia, se ha dejado llevar por el placer morboso —excitación y alivio— de la catástrofe

y el apocalipsis. Los pisotones de la *muerte*, los huecos que deja en su paso por el mundo y los restos —calaveras, jirones de camisa, zapatillas muertas — que abandona detrás de sí ejercen una poderosa fascinación sobre los vivos, que entrevén así, borrachos de vida y sin peligro, la sombra del destino y la esencia terrible e impersonal de los humanos. De eso no tiene la culpa el capitalismo. Pero el capitalismo sí es responsable de convertir esta tentación en una industria que, al mismo tiempo, la realimenta y la legitima, reforzando también la ilusión de "supervivencia" de los telespectadores occidentales.

Es lo que se llama el *turismo de la desolación*, como el título del libro mediante el cual el fotógrafo francés Ambroise Tézenas ha denunciado esta tendencia creciente del sector turístico. Tézenas, empotrado en grupos de visitantes, recorrió y fotografió durante meses algunos de estos abismos de atracción que, junto a paquetes en el Caribe o paseos a caballo entre las Pirámides de Egipto, las agencias venden a los alegres "supervivientes" occidentales: Auschwitz ("¡con billete de vuelta!"), Chernóbil ("turismo ecológico extremo"), el Museo del Genocidio de Tuol Sleng, en Camboya, lugar de ejecución de los jemeres rojos, las ruinas en China del terremoto del Wenchuan ("Venga a descubrir los destrozos del terremoto, el más mortífero de la historia contemporánea"), el circuito conmemorativo del genocidio en Ruanda o los lugares asociados al asesinato de Kennedy en Estados Unidos. "¿Y si, bajo el pretexto del deber de la memoria, no nos hallásemos simplemente en presencia de un mercado de la barbarie humana?", se pregunta Tézenas con razón.

El dolor ajeno, el horror que ha golpeado a otras personas se pone a la venta de manera muy rentable para una industria turística que manufactura placeres extremos —también filosóficos y hasta metafísicos— para disfrute de un visitante que sobrevivirá a la visita. "¡A Auschwitz con billete de vuelta!"; o también, por un módico precio, al penal de Karosta, en Letonia, cerrado en 1997, "del que nunca nadie logró escapar", salvo —por supuesto — el turista invitado a pasar una noche en sus celdas para revivir esa experiencia incompleta. Hace años, tras una visita a Iraq, escribía yo que — como en los cuentos de hada y los mitos— "hay cosas que no deberíamos ver sin aceptar recibir, a cambio, algún castigo". Esa era la regla del mundo antiguo: el "curioso" que descorre el cerrojo, enciende la luz o entreabre la cortina arriesga su propia alma o su propia vida: Acteón, la mujer de Lot,

Psiqué, Melusina, la esposa de Barba Azul. Ese mundo, es verdad, era conservador y moralista. ¿Es el nuestro mejor? El mercado impuritano levanta todos los velos y nos invita a mirar debajo. Mientras la *muerte*, fecundada por nuestras políticas económicas y guerreras, sigue campando a sus anchas, los occidentales nos acercamos a su borde sin arriesgar nada y compramos sus misterios —y la sombra de sus víctimas— con la alegría fanfarrona de ser siempre “los supervivientes”.

SEXO Y PEREZA

En febrero de 2012 un documental emitido por la televisión española revelaba una realidad insospechada para los que amamos la cultura japonesa: el 70% de los habitantes de Japón no mantiene nunca relaciones sexuales: parejas casadas que llevan 20 años sin hacer el amor, novios castos que evitan tocarse, ejecutivos solitarios que pagan por poder acariciar… un gato. Podríamos pensar que se trata de una cultura puritana y reprimida o de una sociedad de disciplina "protestante", volcada en el trabajo, que ha dado la espalda a los placeres del erotismo. Pero es mucho más complicado e inquietante. Porque resulta que este Japón monacal, de pocos hijos y menos abrazos, cuenta con la más floreciente industria del sexo del mundo, con unos ingresos de 20.000 millones de euros al año que representan el 1% del PIB del país. Aún más: no se trata solo de la industria más potente, sino también de la más refinada, la más variada, la más imaginativa y la menos púdica: las calles de Tokio ofrecen sin tapujos toda clase de reclamos publicitarios y toda clase de servicios; y sus ciudadanos los reciben y los usan con la misma naturalidad con la que comen *sushi* o compran el último modelo de iPhone.

¿Hay alguna contradicción o, por el contrario, una proporcionalidad directa entre la abstinencia sexual y la hipertrofia de los estímulos sexuales? La característica central de esta refinadísima industria del placer corporal es que todas sus ofertas, sus adminículos, sus imágenes y sus promesas de gozo no solo excluyen la penetración (que es la que define la prostitución, ilegal en Japón), sino que está orientada a suprimir cualquier mediación propiamente humana. ¿Cómo decirlo? No es que en Japón estén desapareciendo las "relaciones sexuales"; lo que están desapareciendo son las "relaciones" en general, mientras que *el sexo sin relaciones*, completamente autorreferencial, va ocupando un lugar cada vez más importante en la vida de individuos desconectados del mundo que no

sienten la menor vergüenza en exhibir y proclamar esta desconexión. Esta riquísima, civilizadísima, libérrima industria sexual —con todo su aparato escénico e instrumental— está orientada a ahorrar el trabajo de las dependencias exteriores: el cortejo, la conversación, los preliminares, el otro mismo. Uno de los japoneses entrevistados en el documental declaraba con alegre franqueza que prefería masturbarse en una cabina con una vagina de plástico mientras veía imágenes pornográficas que acostarse con su novia: "Me da mucha pereza", decía, "porque cuando estoy con ella tengo que ocuparme de su placer y prefiero ocuparme solo del mío". Lo extravagante de este egoísmo es que quiebra la regla antropológica básica de los últimos 15.000 años, según la cual el propio placer sexual estaba asociado precisamente a la existencia de otros cuerpos y al reconocimiento, aunque fuese negativo, de nuestra dependencia de ellos. El sexo en Japón se ha emancipado de los cuerpos, esas criaturas tan inmanejables, tan incómodas, tan exigentes, tan imprevisibles.

"El infierno son los otros", decía el filósofo Jean-Paul Sartre. Los otros, sobre todo, dan pereza. Hasta ahora nos cansaba trabajar y nos cansaba también estudiar, mientras que estábamos siempre dispuestos a reunirnos con unos amigos, ir a una fiesta, participar en el bullicio de una conversación, desnudar de nuevo con emoción el pecho del amado. Ahora lo que cansan son las relaciones. Sexo, sí; relaciones, no. La industria sexual en Japón refleja y alimenta una sociedad de perezosos masturbadores que pagan para no tener que ocuparse de sus mujeres o de sus novias; que pagan, en definitiva, para emancipar su propio placer de cualquier contacto exterior.

El colmo de la civilización, ¿será la masturbación industrial? Tres cosas llaman la atención de esta extraña pereza cultural. La primera, como insólita ruptura antropológica, tiene que ver con el hecho de que las imágenes y los instrumentos han absorbido por completo la intensidad de los objetos a los que aludían o sustituían. La pornografía, las muñecas, los juguetes sexuales, fuente hasta ahora de estímulo y de insatisfacción, metonimias irritantes del cuerpo deseado, se han convertido en el objeto mismo donde se satisface el deseo. Esas imágenes, esas muñecas, esos juguetes constituyen la superación completa de todas las imperfecciones y todas las molestias, al servicio ahora de un placer encerrado, como un molusco, en el propio cuerpo. En su cabina, frente a la pantalla, manipulando el artefacto de

plástico, el perezoso no echa de menos el cuerpo verdadero; todo lo contrario: se siente aliviado, liberado, sexualmente colmado en su confortable negación del mundo.

La segunda cosa que llama la atención de esta ruptura antropológica es, en cambio, de orden muy tradicional: esta nueva sociedad de perezosos masturbadores sigue siendo, como la anterior, machista y masculina y en ella la mujer ocupa no solo un papel subalterno, sino también instrumental. La industria japonesa del sexo, que no está dirigida a las mujeres, emplea sin embargo a muchas mujeres, pero no porque los clientes pidan o necesiten cuerpos femeninos, sino porque los cuerpos femeninos, con un poco de trabajo, pueden lograr parecer imágenes, muñecas y juguetes. Los hombres se ahorran el trabajo de las relaciones; las mujeres trabajan para ahorrar a los hombres el trabajo de las relaciones. Ciencia-ficción y patriarcado se citan en los locales de masturbación industrial de Tokio. La vieja utopía homofóbica y misógina de un *mundo sin mujeres* se hace realidad en estos recintos de sexo puro donde una sucesión de *unos machos* se derrite en un espacio sin *nadie*.

La última sorpresa es inquietante y se refiere a la naturalidad con que los japoneses reivindican su derecho a *la pereza antropológica. Hay algo muy desagradablemente machista en la bravuconería* del *latin lover* que se jacta en público de sus hazañas sexuales; pero uno casi siente nostalgia del macho de las cavernas, y hasta del salvaje torturador, ante la obscenidad del masturbador industrial al que sobran todos los cuerpos del mundo y que exhibe su autoerotismo como la máxima satisfacción y la máxima evolución a la que puede aspirar un individuo humano.

Una de las ventajas del sexo es que obliga a prestar atención al otro. No cuidamos un cuerpo enfermo de buena gana, pero nos ocupamos con minucioso entusiasmo del cuerpo deseado. El amor y el deseo constituyen la única garantía irrefutable de la existencia del mundo y de nuestra dependencia recíproca en él. Un beso es una forma de materializar al otro; una caricia una marca de salvación del cuerpo ajeno. ¿Qué pasa cuando la pereza llega al extremo de cortar todo vínculo —incluso el del deseo— con un cuerpo de carne y hueso? Japón, vanguardia del capitalismo, está a punto de liberarse industrialmente de la atadura de los otros. Quizás sea bueno. Un perezoso antropológico emancipado de todas las relaciones corporales no será un maltratador doméstico ni un violador en serie ni un sádico verdugo;

un masturbador satisfecho nunca será un activo destructor del mundo. Pero un macho que se "independiza" de los cuerpos a través de la masturbación artefacta, un perezoso radical adicto a la ausencia industrial del mundo hará muy poco por conservar ese mundo que desprecia, allí donde se encuentre en peligro, y hará en cambio todo lo que sea necesario —y sin ningún malestar o remordimiento— por conservar la industria de la que depende su independencia. Entre la barbarie antigua, tan saludablemente asesina, y la masturbación ultracivilizada, tan bárbaramente perezosa, ¿no habrá aún alguna forma de seguir reivindicando la existencia del mundo, el amor libre, la dependencia voluntaria, el beso salvífico, el placer compartido?

¿QUIÉN PONE EN HORA EL RELOJ BIOLÓGICO?

Hace algunos días me impresionó mucho la muerte de una mujer a la que apenas conocía; con discreción, sin dolor, sin lucha, volvió a los 90 años a la naturaleza sin haberse apartado nunca mucho de ella. Me impresionó asimismo la belleza rotunda con que su hijo anunció la noticia: "Se fue dejando una huella ecológica minúscula y llevándose con ella todo el neolítico". Así imagina su muerte también la abuela Margarita, otra mujer de pueblo, enraizada contra el mundo, que vivirá hasta los 100 años habiendo conocido todos los dolores, salvo el del remordimiento, y que se acostará por última vez sin ganas de un suplemento celestial: "Como la siesta de un árbol seco; *pa* la tierra y *pa'l* sol".

Si de algo no muere ya nadie, o casi nadie, es de "muerte natural". O, más exactamente, de muerte "biológica". El hecho de que la muerte se siga llevando un soporte físico —apenas cambiado desde hace un millón de años — y deje un residuo material, induce la ilusión de un proceso espontáneo y fatal, regido solo por sus propias leyes orgánicas. Esto es cada vez menos cierto en un mundo en el que es la tecnología la que cura cánceres que en algún sentido la propia tecnología ha producido, de manera que tanto la causa de la muerte como su aplazamiento tienen un origen humano. Basta pensar, por ejemplo, en los 10 millones de personas que mueren todos los años, según la ONU, como consecuencia directa del cambio climático. Sobre las guerras y bombardeos nadie tiene la menor duda, pero ¿son naturales los tumores? ¿Las inundaciones? ¿Los terremotos? ¿Los infartos?

En realidad la muerte nunca ha sido "natural". El llamado "reloj biológico" de los humanos se ha visto siempre retrasado o acelerado por el medio social y cultural vigente; digamos que ha estado "siempre en hora" con las condiciones materiales y espirituales asociadas a la reproducción del

conjunto. Solo como excepción —legendarios casos de longevidad asocial o irracional, como el del bíblico Matusalén— los seres humanos han vivido más de lo *normal*; es decir, más allá de la norma ecosistémica correspondiente al desarrollo de las fuerzas productivas y a las jerarquías culturales, a veces infames, que las reflejaban o deformaban. Mientras soñaban con la inmortalidad y generaban mitos y cuentos sobre edades de oro sin enfermedad ni dolor, todos los pueblos del mundo, durante 15.000 años, han sucumbido naturalmente a sus límites sociales e incluso algunas comunidades, conscientes de ellos, han tratado de controlarlos de forma artificial y a menudo cruel. El amor a los niños no impedía el infanticidio, por ejemplo, para regular los equilibrios demográficos. Y el respeto casi sagrado a los ancianos no impedía la eutanasia social. Los tasmanios, los esquimales o los fueguinos no dudaban en abandonar o sacrificar al anciano que ya no servía para el trabajo; y entre los chukchis y los bororos, era el propio anciano el que se retiraba y se dejaba morir para no representar un obstáculo. En condiciones muy duras, allí donde la media de vida era muy baja, la longevidad se convertía en una amenaza: pasar de una cierta edad convertía en sospechoso de brujería al agraciado, que era por eso mismo ejecutado.

En fin, teníamos un reloj y eran las condiciones sociales las que lo ponían en hora. Es casi una banalidad afirmar que no era uno mismo, pero tampoco Dios, el que decidía la fecha y hora de nuestra muerte; aunque había alguna sensatez en creer que, si no éramos nosotros los que la decidíamos, era un Ser Omnipotente el que lo hacía. El capitalismo, que ha liberado fuerzas productivas sin precedentes y cuyas tecnologías médicas prolongan vidas insostenibles en sociedades anteriores, parece haber roto esta maldición milenaria. Somos hasta tal punto dueños de nuestra existencia que no solo podemos decidir el sexo de nuestros hijos, sino también el día de nuestra muerte. La industria farmacológica y las corporaciones médicas invierten todos los años millones de euros en producir cremas, pastillas y prótesis que garantizan una longevidad cada vez mayor; aún más, una reciente investigación sobre las mitocondrias promete alterar las enzimas que producen el envejecimiento de las células y prolongar la vida media hasta los 120 años edad. Potencialmente, cada generación humana podría abarcar el arco cronológico de un siglo entero.

Potencialmente. Porque los mismos periódicos que anuncian en grandes titulares la superación de nuevas barreras, un poco más abajo y de manera mucho más discreta declaran la permanencia de los viejos límites: "Los ricos viven treinta años más que los pobres". Para que nos hagamos una idea, mientras que entre 1975 y 2005 la edad media de vida de los ingleses aumentó en ocho años (hasta casi los 79), la esperanza de vida en el África subsahariana apenas se incrementó en cuatro meses (para llegar a los 46, 1 años). Estos datos de la revista *The Lancet* revelan asimismo que el corte no es nacional, sino económico-social, de manera que los ciudadanos más pobres de Glasgow, por ejemplo, tienen una esperanza de vida de 54 años, inferior a la media de la India. ¿Quién decide sobre la vida y la muerte de los seres humanos? No la ciencia, que podría fabricar más antibióticos y mejores hasta cubrir el conjunto del mundo; ni la producción agrícola, que podría alimentar a tres planetas Tierra; ni la razón y la bondad humanas, que podrían regular y acariciar las relaciones humanas en todas partes por igual. Es el mercado —de mano de obra y de mercancías— el que, mientras produce las condiciones materiales del máximo bienestar y la máxima longevidad, impide su aplicación y generalización. Dios, sin duda, era una ilusión más sensata y menos dañina.

Digamos que durante las últimas décadas podíamos creer que la "naturaleza" inglesa era más resistente que la frágil "naturaleza" africana. Pero ahora ya no es posible ocultar que se trata de una cuestión de clase. La guerra que llamamos "crisis" ha retirado algunas pudorosas cortinas ideológicas. Los tiempos demandan el regreso a la eutanasia social también en Europa. La sociedad pretendidamente más avanzada y libre de la historia tiene que comportarse como los fueguinos, los bororos, los chukchis y los esquimales; no hay ninguna diferencia entre las decisiones del FMI y las costumbres de los tasmanios. En su informe de 2012, la institución internacional declaraba: "Los riesgos asociados a un aumento de la expectativa de vida son muy altos: si hasta el año 2025 la vida media creciese en tres años por encima de la media actual, aumentarían en un 50% los ya elevados costes del Estado del Bienestar". ¿La solución? Obviamente, vivir menos. ¿Y cómo reducir la vida media de los europeos? Obviamente, multiplicando las causas de mortalidad; es decir, la pobreza y la desprotección. Los llamados "ajustes" de Rajoy en España, por ejemplo, con sus amputaciones en el presupuesto de educación y sanidad, no han

estado destinados solo a alimentar a los bancos, sino —ahora lo sabemos— a reducir la esperanza de vida. La eutanasia social ha sido siempre la solución de los pueblos bárbaros y primitivos a los problemas estructurales.

Lo que también cuenta el informe de *The Lancet* (no el del FMI) es que el aumento de la longevidad está ligado no tanto a las tecnologías médicas como al "estatus", en el sentido muy amplio de autogobierno, empoderamiento social, recursos intelectuales y autoestima. Quizás por eso, con todo lo que debe mejorar, la pequeña Cuba sigue siendo un milagro. Porque no es la eutanasia social del mercado, sino la trabajosa y trabajada naturaleza humana la que preside sus intercambios económicos y sociales.

REIVINDICACIÓN DE LA DEUDA

De algún modo, el concepto de "deuda" ha organizado tradicionalmente todos los intercambios económicos y simbólicos en la mayor parte de las sociedades históricas conocidas. Vinculado a la idea de "deber" u "obligación" (a partir del latín *debitum*), su forma masculina es "deudo", término que designa a los miembros de una misma familia o conjunto de parientes. La relación de parentesco, y de manera particular la relación paternofilial, delimita, en efecto, el ámbito tradicional de las obligaciones recíprocas y el modelo molecular de un vínculo crediticio de desigualdad sin equilibrio posible: los hijos están en deuda permanente con los padres y por eso están obligados a compensar sus desvelos y cuidados prestándoles obediencia y atenciones hasta su muerte. Este modelo, extrapolado a los otros campos, ha acabado por legitimar toda clase de relaciones desiguales de poder. Fuentes fraudulentas de centralización y distribución de todos los bienes, los amos, los patrones y los reyes se han presentado siempre como acreedores de una deuda imposible de satisfacer: los esclavos adeudan su vida, los asalariados su trabajo, los súbditos el conjunto de sus propiedades materiales y simbólicas.

Si interpretamos la deuda no como el gesto decisivo —el de la moral en una encrucijada angustiosa—, sino como la búsqueda de una reciprocidad inalcanzable, podemos afirmar que la deuda es el eje mismo de la regulación social. Cada ceremonia, cada intercambio, cada reconocimiento del otro, dentro o fuera del mercado, se basan en esta tentativa de establecer una equivalencia siempre inestable y siempre aplazada en el tiempo. En todo momento, en el amor y en los negocios, estamos *en deuda* con alguien, y todos nuestros gestos están encaminados a restaurar un orden ideal de equilibrio cuya consumación, paradójicamente, entrañaría la disolución de todos los vínculos. Los enamorados permanecen en deuda el uno con el otro mientras se aman; y el fin de todas las obligaciones es el fin mismo de la

relación. Incluso el "regalo", como demostró Mauss en su famoso ensayo de 1925, desencadena un mecanismo infinito de devoluciones a gran escala que, en algunas sociedades del Pacífico, era inseparable del funcionamiento de las instituciones culturales: el matrimonio, las alianzas políticas, las solidaridades de grupo. Una sociedad no es más que el conjunto integrado y completo —en un momento determinado— de las relaciones cruzadas entre acreedores y deudores; por eso, como revelan las utopías religiosas, la condonación de todas las deudas ("perdónanos, señor, nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores") solo puede situarse fuera del tiempo, en un universo postsocial sin desigualdades y sin emociones.

El modelo histórico que ha identificado don, deuda y culpa es el de las religiones monoteístas y, particularmente, el del cristianismo. Al pecado original que nos expulsó del paraíso se añade luego la deuda eterna frente al regalo de Cristo, que dio su vida —sin equivalente posible— por unas criaturas que además no lo merecían. Ni nuestra existencia biológica ni la salvación de nuestra alma nos pertenecen, y si Dios puede reclamarnos ambas en cualquier momento, su sacrificio nunca será suficiente para saldar la deuda contraída. En este sentido, el cristianismo no hace sino llevar al extremo, desplazándola fuera del mundo, la lógica del contrato social, que es en sí misma "religiosa" (*religio: "*vínculo" y también "escrúpulo" y "delicadeza").

La crítica de Marx a la sociedad capitalista sigue moviéndose en el ámbito de la "deuda" y su denuncia de la religión sigue teniendo un fondo felizmente religioso. Toda la actividad teórica de la Ilustración consistió no en negar el vínculo crediticio, sino en presentarlo en el orden correcto: son los amos, los patrones y los reyes los que *están en deuda* con los esclavos, los asalariados y los ciudadanos, de los que proceden, mediante el trabajo, los bienes que convierten en digna la vida de un ser humano. Pero todos, al mismo tiempo, estamos en deuda —no con Dios— con la *naturaleza*, "verdadera fuente de toda riqueza" (como escribía Marx), la cual además no es *padre* sino *madre*, desplazamiento de género que invierte a su vez la lógica del *deudo*: los niños no adeudan nada a sus parientes, sino que los niños mismos se convierten en objeto de una religión; es decir, de un vínculo y una delicadeza. La futura sociedad emancipada, porque será sociedad y no utopía mística, será también un conjunto de relaciones entre acreedores y deudores, con un equilibrio imposible siempre aplazado en el

tiempo, pero definido institucionalmente a partir del regalo y del amor —aunque se viva día a día, a nivel individual, en el egoísmo y la indiferencia.

Un autor italiano, Maurizio Lazzarato, ha escrito recientemente un libro de mucho éxito, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, en el que trata de demostrar que el sujeto de las sociedades capitalistas avanzadas está configurado en su conciencia misma por la maquinaria infinita de la deuda económica, causa y consecuencia de la crisis financiera. Creo que se equivoca completamente. En las sociedades clásicas la deuda económica formaba parte de un bastidor de fibras y cadenas, algunas muy crueles y casi todas engañosas, en el que, en todo caso, los seres humanos se sentían *obligados en el tiempo*; en las economías capitalistas, la deuda financiera, que deja a los ciudadanos en paro, sin cuidados sanitarios, al borde de la muerte, discurre en paralelo a los moldes de construcción del deseo y la imaginación. La "deuda" pertenece al mundo antiguo; y pertenece también al de la modernidad, que lo criticaba y trataba de transformarlo. Pertenece, en todo caso, a un universo antropológico que, al menos en los grandes centros urbanos capitalistas, ya no existe. El empleado de Madrid que pidió un crédito hace 15 años para comprar una casa y que hoy se ha quedado sin empleo y está amenazado de desahucio no mantiene con el banco la relación que mantenía un prisionero por deudas del Londres de 1835 con su acreedor; tampoco la que mantenía un súbdito encerrado en la Bastilla con su monarca o la que mantenía un monje carmelita en 1570 con su Dios. No hay "hombres endeudados" en Occidente, sino —como diría Bauman— "consumidores fallidos". Durante los últimos 50 años los europeos no han formado su conciencia ni en la iglesia ni en la fábrica ni en el Parlamento, pero tampoco en el banco; la han formado en el mercado, donde no hay deudas sino mercancías y donde —para la minoría que puede especular con títulos y obligaciones— la deuda misma es también una mercancía; es decir, una fuente inmediata de ganancias o de pérdidas. Los sujetos, en definitiva, no se miden a sí mismos por lo que deben, sino por lo que todavía pueden obtener con un billete o una tarjeta de crédito o por lo que *podrían* obtener de poseer una.

El concepto de deuda implica, como hemos dicho, la idea de *obligación en el tiempo*, de compromiso temporal con el otro, de búsqueda imposible de un equilibrio futuro. Ninguna de estas cosas está presente en el mercado —ni en el de electrodomésticos ni en el de bonos basura—. El dominio real

o virtual del consumo sitúa al individuo *fuera del tiempo*, en un mundo místico sin deudas ni vínculos ni culpas. Como la deuda, en cualquier caso, existe y la estamos pagando nosotros (y no los verdaderos deudores, que son nuestros acreedores), es probable que, a medida que se profundice la crisis, acabemos reparando en todo lo que nos han quitado y en todo lo que se nos debe. Y luchemos entonces para restablecer un nuevo mundo de deudores y acreedores en el que siempre adeudemos aún, y nos adeuden, una caricia, un insomnio, una manzana, un libro.

EL ALMA NUEVA: EL CUERPO

Hace unos días, el titular de un periódico español anunciaba: “El culto al cuerpo no entiende de crisis”. Al parecer en España, mientras las crecientes apreturas económicas obligan a renunciar a las vacaciones, a comer menos carne y a usar poco el coche, la gente hace flexiones y pesas; mientras los hoteles y los restaurantes se vacían, los gimnasios siguen llenos. Aún más, del contenido de la noticia podría deducirse que hay una relación directamente proporcional entre el descenso del consumo y el aumento de la obsesión por el deporte, la cosmética y la salud corporal. Nada tiene de extraño. Todas las grandes crisis históricas han producido siempre una contracción de lo colectivo a lo individual, un retorno asustado al interior de uno mismo. ¿Y qué hay en el interior de uno mismo? Lo más común, lo más banal, lo más ajeno: un batiburrillo de convenciones e imágenes que tratamos de proteger contra el desorden exterior (invasión de los bárbaros o caos financiero). En las sociedades antiguas ese “batiburrillo” se llamaba “alma” y en las sociedades capitalistas se llama “cuerpo”, pero en ambos casos —alma o cuerpo— de lo que se trata es de encontrar una vía personal de salvación.

El espíritu de nuestra época, en efecto, se llama “cuerpo”, un conjunto de procedimientos de adaptación al medio, materiales e inmateriales, que van mucho más allá de la pura existencia biológica. ¿Por qué —por qué— nos refugiamos en el “cuerpo” cuando todo parece desmoronarse a nuestro alrededor, cuando la inseguridad, la inestabilidad y la pobreza amenazan de pronto un mundo hasta ayer inexpugnable y risueño?

En primer lugar, porque un gimnasio es mucho más barato que un hotel, como para los viejos eremitas del siglo IV resultaba mucho menos gravosa la vida en el desierto (donde apenas necesitaban una cueva o una choza) que en las complicadas y lujosas ciudades imperiales.

En segundo lugar, porque la vida del "cuerpo", como la del alma antigua, se puede administrar en soledad, al margen de toda dependencia colectiva. Es, digamos, el único marco de autogestión posible en un mundo gestionado ya por fuerzas abstractas, distantes y adversas: esos mercados caprichosos y destructivos frente a los cuales, al igual que frente a los dioses paganos o los feroces germanos, no podemos hacer nada, ni siquiera rezar. Moldear nuestros músculos, cepillar nuestras varices, depilar nuestras excrecencias son gestos que garantizan un mínimo de soberanía personal en medio de un remolino de fuerzas ciegas que ninguno de nosotros puede controlar —y apenas conocer—.

Pero en tercer lugar, también porque "el culto al cuerpo" es una inversión pragmática en favor de la salvación, como lo era el culto a Dios en los cálculos soteriológicos —el cielo o el infierno— durante la Edad Media. El darwinismo social impuesto por el mercado laboral determina una "selección natural" en la que los más jóvenes, los más guapos, los más saludables tienen muchas más posibilidades de ser contratados (es decir, salvados) que los más débiles o viejos. Allí donde no deja de aumentar lo que Marx llamaba "el ejército de reserva", compuesto en España por casi cinco millones de personas, las luchas entre parados son luchas a muerte entre gladiadores airados que dedican el tiempo libre a fortalecer sus bíceps y afilar sus armas.

El "culto al cuerpo", un culto enteramente religioso y, por lo tanto, funcional al equilibrio fraudulento de clases, se ajusta a la perfección a los intereses de un capitalismo en crisis: deja en manos privadas la gestión de la salud corporal, abarata los gastos destinados a los cuidados, desplaza y deforma la intensidad y calidad de la lucha, genera la tranquilizadora ilusión de propiedad autogestionada y soberana. Ensimismados, volcados sobre sus propios caparazones en gimnasios, peluquerías y quirófanos, los españoles esculpen sus cuerpos mientras las columnas del universo se derrumban a su alrededor.

El filósofo Günther Anders declaraba irritado su incomprensión frente a esta tendencia a la introspección en tiempos de amenaza: si no tenemos suficiente fuerza para cambiar las cosas y mejorar el mundo, ¿la solución será encerrarnos en casa? ¿Volver a la familia? ¿Dedicarnos al culto de los dioses o del cuerpo? ¿No deberíamos hacer exactamente lo contrario? ¿Unirnos, organizarnos, ocuparnos del mundo compartido? Nada más

curioso —y al mismo tiempo más coherente— que esta reacción de "consumidores fallidos", en virtud de la cual el viejo "desprecio del mundo", reivindicado durante siglos por la Iglesia y denostado por los revolucionarios, adopta ahora la forma de una "obsesión por el cuerpo". El cuerpo, como ya he dicho, es nuestra nueva alma o nuestro nuevo espíritu y esta fanática "corporeidad", como la "espiritualidad" de antaño, se ha convertido en uno de los grandes obstáculos para la transformación social del planeta y para la conservación ecológica de sus recursos y equilibrios.

Un programa estadounidense de televisión, reproducido por un canal español, ofrece los testimonios de algunas mujeres desgraciadas que buscan la paz interior y la salvación. La emisión se llama *Tu estilo a juicio* y comienza, en efecto, con una especie de proceso despiadado, una suerte de *juicio final de la convención social*: a las mujeres elegidas se les señala cruelmente, ante la opinión pública, su exceso de peso, su falta de elegancia, la fealdad de su ropa, la desigualdad de sus dientes, la pequeñez de sus pechos, y se las culpabiliza de su baja autoestima y su fracaso personal y social. ¡Pero hay una solución! Los dioses son misericordiosos y se llaman estilista, peluquero, entrenador, psicólogo, dentista, cirujano. ¡Esos dioses buenos han decidido salvar a las desgraciadas! Tras un purgatorio de duración variable, según la gravedad de los pecados, las pobres mujeres salen redimidas de los gimnasios y las salas de belleza. Ahora son guapas, delgadas, sus dientes resplandecen y sus "cuerpos" revolotean en las alas del reconocimiento social y la satisfacción emocional. Ahora se quieren a sí mismas, son queridas, empiezan una nueva vida de éxito y felicidad. La vieja relación entre el alma y el sacerdote ha sido sustituida por este forcejeo salvífico entre el cuerpo y el entrenador, entre el cuerpo y el omnipotente asesor de imagen.

Todas las crisis han aumentado siempre el número de fieles en los templos; es la hora de las iglesias, las sinagogas y las mezquitas. Pero lo es también —por una especificidad propia del capitalismo— la de las peluquerías y los gimnasios. El nuevo ascetismo se llama, en efecto, "culto al cuerpo".

¿Y los cuerpos? Ya no existen. Son la cáscara que solo los pobres, los inmigrantes y los muertos no pueden dejar atrás.

¿HAY MERCADO DESPUÉS DE LA MUERTE?

Es una historia muy dura. El 24 de febrero de 2012 la policía ucraniana descubrió en el interior de una furgoneta huesos y tejidos humanos mezclados con fajos de billetes. No se trataba del crimen de un mafioso vengativo o de un sociópata desalmado, sino de los flecos de un negocio banal. Ucrania forma parte de la ruta internacional de "ingredientes" para la fabricación de artículos farmacológicos, implantes dentales, prótesis y cremas antiarrugas vendidas en todo el mundo y muy especialmente en Estados Unidos, máximo receptor de este tipo de productos. La investigación, en efecto, reveló que restos de ciudadanos ucranianos eran enviados a una fábrica en Alemania, subsidiaria a su vez de una compañía norteamericana de productos médicos con sede en Florida, la RTI Biologics, que factura todos los años 169 millones de dólares gracias al "reciclaje de material anatómico".

Uno de los problemas es que el sistema de donación de tejido humano está sometido a una regulación mucho más liviana que el de semillas o el de juguetes de plástico y, desde luego, claramente más tolerante que el de sangre o el de órganos para trasplante. Es difícil seguir la pista al tráfico legal de piel, huesos y válvulas sanguíneas y la mayoría de sus beneficiarios —en clínicas y hospitales de todo el mundo— no conoce la procedencia del perno que le han instalado en la dentadura o de la prótesis gracias a la cual ha dejado de cojear. Más grave aún: una parte importante de este tráfico no procede de donaciones, sino de una red ilegal de saqueo y comercio de cadáveres cuyos beneficios oscilan entre 80.000 y 200.000 dólares por "unidad corporal". Entre los restos encontrados en la furgoneta se encontraban algunos pertenecientes a Oleksandr Frolov, de 35 años, muerto a causa de un ataque de epilepsia. "De camino al cementerio, cuando

estábamos en el cortejo fúnebre, notamos que uno de los zapatos se caía, parecía estar suelto", contó su madre. "Cuando mi nuera lo tocó, dijo que el pie estaba vacío". Más tarde, la policía le mostró una lista de lo que había sido extraído del cuerpo de su hijo: dos costillas, dos talones de Aquiles, dos codos, dos tímpanos y dos dientes.

La historia viene de lejos. En marzo de 2003, la policía de Letonia investigó si el proveedor local de Tutogen, la subsidiaria alemana de RTI Biologics, había extraído tejidos de unos 400 cuerpos depositados en el instituto médico forense del Estado sin el consentimiento pertinente. Dos años más tarde, Michael Mastromarino, propietario de la Biomedical Tissues, fue procesado por comprar a los enterradores de Nueva York y Pensilvania hasta 1.000 cadáveres a fin de fabricar y vender productos biomédicos en Canadá, Turquía, Suiza y Australia. Tanto en el caso de Tutogen como en el de Mastromarino, los cadáveres, despojados de sus entrañas y rellenos de telas, madera y tubos, eran devueltos a sus familias, que los enterraban sin sospechar nada. Mastromarino, hoy en la cárcel como "ladrón de cadáveres", declaró con toda naturalidad: "Esta es una industria. Es una mercancía. Como la harina en el mercado. No es diferente". Y añadió: "Yo tomé atajos. Pero sabía dónde podía hacerlo. Proporcionábamos un producto fantástico".

El tráfico de lo que eufemísticamente llaman "material anatómico" tiene sin duda consecuencias graves para la salud: la implantación de tejidos sin control ha producido ya numerosos casos de cáncer, hepatitis C o sida en los receptores. Pero este, en todo caso, es un mal muy pequeño frente al que se hace a —digamos— la "civilización humana", cuyo fundamento histórico y cultural gira en torno a tres elementos: el fuego, las semillas y el culto a los muertos. Puede parecer una exageración, pero de alguna manera son los muertos los que protegen y humanizan las relaciones entre los vivos; son los muertos los que evitan la descomposición temporal de las sociedades humanas. Ateos o creyentes, la muerte aparece ante nosotros como ese límite insuperable que amenaza el orden social y que solo puede ser absorbido en él de manera precaria y provisional, prolongándolo —por así decirlo— en una frágil "sociedad de antepasados". La ceremonia, la memoria y la repetición gestual —las flores en la tumba, la receta de la abuela o el modo de caminar del hermano muerto— permiten "solucionar" un problema que, de otro modo, disolvería en el terror todas las relaciones

humanas. Estamos vinculados entre nosotros porque estamos vinculados al futuro a través de los niños y porque estamos vinculados al pasado a través de los muertos. Al contrario que el mercado, una sociedad humana es el conjunto de las demandas de las generaciones pasadas, presentes y venideras.

Al morir, un cuerpo se convierte definitivamente en objeto. El cadáver está solo y es vulnerable y dependiente. Requiere cuidados. Tras una despedida solemne, es necesario enterrarlo o quemarlo —paradójicamente — para que no vuelva a la vida; es decir, para que no se convierta en otra cosa de lo que era. Los procesos de descomposición —invasión de un nuevo bullicio vital de otro orden— desbaratan la completud final del muerto, que conserva todavía un instante la dignidad inerte, pasiva, desprotegida, de lo que fue nuestra madre, nuestro tío o nuestro amigo. Ese objeto —el cadáver— es terrible porque es humano e inhumano al mismo tiempo y porque nuestro esfuerzo por mantenerlo en la humanidad, siempre fracasado, implica su renuncia a él. Es nuestro porque nos aseguramos de que nadie va a tocarlo; es de todos porque nos aseguramos de que no será privatizado por un extraño. Comerciar con el sexo, con las semillas o con el agua es un atentado sin duda a la seriedad colectiva del mundo; pero comerciar con los muertos es como arrancarle todas las vértebras, y dejar sin venas ni huesos, a la humanidad entera.

La muerte, como límite insuperable, solo se puede humanizar renunciando a recuperar socialmente —racionalmente— el cadáver del ser querido. El mercado ha vuelto legítima, honorable y banal la profanación de los muertos. Se dirá que el culto a los muertos es una superstición, que el progreso requiere dejar atrás tabúes obstaculizadores y que, a través de este comercio, los muertos, hasta ahora inservibles, borde de toda funcionalidad, se vuelven socialmente útiles y ayudan a seguir viviendo a los vivos. Pero la paradoja es justamente esa: al recuperar socialmente a los muertos convirtiéndolos en mercancía, al negarnos a renunciar a ellos, al mantenerlos en nuestros cuerpos sin permitir que formen su propia sociedad exterior, y al hacer todo esto contra la voluntad del muerto y de sus supervivientes, privamos definitivamente a la humanidad de esa exterioridad irreductible —la *naturaleza y la metafísica*— sin la cual son imposibles los trabajos agotadores y maravillosos de la cultura humana.

Hay cosas que no se pueden racionalizar sin perder completamente la razón. Hay cosas que no se pueden desdramatizar sin agravar el drama. Una humanidad sometida a una hambruna tal que solo pudiera sobrevivir alimentándose de la carne de sus padres muertos no merecería el nombre de humanidad y no merecería, por tanto, sobrevivir. El mercado capitalista apunta siempre al derrumbe de la civilización; y si aún no ha conseguido su propósito es solo porque miles de hombres y mujeres la sostienen y apuntalan cocinando, amando a sus niños, cuidando a sus ancianos, despidiendo a sus muertos y luchando por la tierra y el fuego.

LAS MARIPOSAS VENDEN SUS ALAS

El mercado tiene un rinconcito, si no para todos los hombres, sí para todos los tipos humanos. No es escrupuloso ni puritano: puede vender —que no vendar— todas las heridas, rentabilizar todas las miserias, sacarle el jugo a todas las adversidades del destino. Hace unos días leía en un periódico español un titular muy enigmático: "Almirall vende su franquicia respiratoria". Enseguida mi imaginación literaria se puso a pedalear en el vacío, agarrada con horror a medias palabras, y acabó fantaseando con la idea de una mujer hermosa, criatura casi mitológica, que había vendido el aire de sus pulmones. Y a continuación se me ocurrieron titulares semejantes e igualmente estremecedores: "Las mariposas venden sus alas" o "las sirenas venden sus colas" o "los dragones venden el fuego de sus bocas".

Era todo una fantasía. Pero bastante atinada, la verdad. Amirall, como es sabido, es una empresa farmacéutica y lo que ha hecho ha sido vender "a la compañía AstraZeneca los derechos de desarrollo y comercialización de su negocio respiratorio, incluyendo los derechos por ingresos procedentes de alianzas con terceros y la investigación de nuevas terapias". Es decir, Amirall, que es menos una mariposa que un dragón, ha vendido, en efecto, el aire de los pulmones, pero no el de los suyos (que no tiene, pues respira, como un vampiro aéreo, en los bronquios ajenos), sino el de millones y millones de personas que dependen de sus medicamentos. Lo que está mal, en todo caso, no es que Almirall haya vendido la libertad de respirar de los humanos, sino que fuera hasta ahora dueña de ella; la expresión "negocio respiratorio", usada con toda naturalidad en la noticia, revela toda su violencia monstruosa si la asimilamos a otras fórmulas que nos suenan todavía chirriantes: "derechos caníbales", por ejemplo, o "compra-venta de niños". No conviene resignarse ni acostumbrarse a los malos tratos: ni a los físicos ni a los verbales.

El mercado tiene un rinconcito, si no para todos los hombres, sí para todos los tipos humanos. No es escrupuloso ni puritano: puede vender —que no vendar— todas las heridas, rentabilizar todas las miserias, sacarle el jugo a todas las adversidades del destino. Leía hace unos días otra noticia en apariencia más esperanzadora, pero también extraña. Winnie Harlow, una jovencita de 20 años que padece vitíligo, se ha convertido en una de las modelos estrella de la firma de ropa Desigual. El vitíligo, como es sabido, es una enfermedad degenerativa e incurable, aunque no mortal, que mata las células responsables de la pigmentación de la piel, de manera que el cuerpo aparece parcheado de manchas blancas más o menos grandes y más o menos repartidas de la cabeza a los pies. Sus víctimas han sufrido habitualmente el rechazo social o, al menos, el disgusto individual de los más cercanos. En el caso de Winnie, que es negra y además muy bella y se exhibe casi desnuda, el efecto es notablemente vistoso y, si provocativo, nada desagradable. Sería cruel no alegrarse de que una persona aquejada de una enfermedad socialmente disuasoria haya encontrado una vía hacia el reconocimiento y la autoestima, pero que esa vía sea precisamente el mercado —y el mercado de la belleza femenina— genera efectos cuando menos sorprendentes: "Si se encontrase una solución", dice Winnie, "ya no querría curarme". Si subordinamos los dos titulares de la noticia encontramos la explicación a una frase tan contraria, en apariencia, al sentido común. "Con vitíligo desde niña, la modelo ha aceptado sus imperfecciones" y "de hecho las ha convertido en negocio". Es decir: la modelo ha aceptado sus imperfecciones *porque* las ha convertido en negocio. Desigual ni elimina ni integra sus "imperfecciones": solo como "imperfecciones" aportan un valor añadido a la empresa; solo si sigue "enferma", Winnie seguirá cobrando su sueldo. Los mendigos de El Cairo —nos contaba Naguib Mahfuz— vivían de sus mutilaciones y algunos se las practicaban voluntariamente para excitar la compasión y ganar más dinero; y muchos "fenómenos de feria" —enanos o mujeres barbudas— consiguieron sobrevivir en siglos oscuros gracias a la explotación de un empresario y a la curiosidad enfermiza de los visitantes. El resultado no es el mismo, pero la lógica sí. Y esa lógica no es la de la integración social de las víctimas del vitíligo —feas o guapas—, sino la de la explotación mercantil de una víctima individual a cuya belleza el vitíligo añade una

rareza que funciona a modo de provocación estética y, por lo tanto, de incentivo económico.

El mercado tiene un rinconcito, si no para todos los hombres, sí para todos los tipos humanos. No es escrupuloso ni puritano: puede vender —que no vendar— todas las heridas, rentabilizar todas las miserias, sacarle el jugo a todas las adversidades del destino. En el mismo periódico, el mismo día, leía otra historia conmovedora y ejemplar. Noah Galloway, un exmarín que perdió el brazo y la pierna derecha en Iraq y que se apoya sobre una robótica prótesis, se ha convertido en el hombre más bello del mundo, según la revista *Men's Health*, y trabaja también como modelo. Alcoholizado y deprimido tras su mutilación, el amor a sus hijos y su esposa le permitió superar el trauma y volver a entrenarse para alcanzar —dice la noticia— "un cuerpo 10". En Iraq, país ocupado, dio también muestras de su capacidad de supervivencia antes del bombazo que cambió su vida: "Yo iba siempre con una sonrisita tonta por el campo de batalla", dice. Y añade: "Uno de mis compañeros me preguntó: '¿Cómo puedes estar así, si vivimos en el infierno?' Y le dije que estábamos haciendo lo que la mayoría de la gente no puede, que era estar dentro de una película en la que nosotros éramos las estrellas, los protagonistas. Eso me ayudó a seguir adelante". La ficción y el mercado han ayudado a Galloway a superar su drama individual, pero no a comprenderlo ni, desde luego, a comprender el mundo en el que vive. La "película" de Iraq, de la que forma parte su mutación de marín en modelo, revela la dimensión subjetiva de un universo real en el que caen bombas sobre niños que no son los hijos de Noah y mujeres que no son su esposa.

En todo caso, los ejemplos vivificantes de Winnie Harlow y Noah Galloway sirven para hacer películas y vender bikinis, pero es poco lo que contribuyen a aliviar a los excluidos, los enfermos y los inválidos. No es que el mercado haya integrado a las víctimas del vitíligo y a los mutilados de guerra en la sociedad; es que ha integrado el vitíligo y la mutilación en los cánones de la belleza mercantil. La "belleza" y la "moda" son también campos de batalla donde hay que disputar la hegemonía estética y cultural al capitalismo y de nada sirve despreciar o condenar sus propuestas. De lo que se trata, como en el caso de la salud, es de que dejen de ser un negocio "respiratorio" en el que muy pocos se hacen ricos, solo algunos alcanzan la salud y la belleza y la mayor parte tienen que vender sus pulmones o su

vitíligo para poder sobrevivir. Junto a la droga, las armas, la prostitución, la pornografía y el alcohol, la salud y la moda ocupan un lugar privilegiado en el ranking de los negocios más lucrativos del mundo. Las farmacéuticas, por ejemplo, mueven unos 700.000 millones de dólares al año seleccionando a sus enfermos e impidiendo que sus tratamientos lleguen a todos los habitantes del planeta. La moda, por su parte, genera solo en España beneficios de en torno a los 35.000 millones de dólares y Amancio Ortega, dueño de Inditex, el hombre más rico del país y uno de los más ricos del planeta, tiene una fortuna personal valorada en 38.000 millones, conseguida gracias a la explotación laboral y la esclavitud infantil en Marruecos y la India (según denuncia del Centre for Research on Multinational Corporations). El mercado, sí, tiene un rinconcito para todas las heridas humanas, por las que sangran millones y millones de dólares todos los días. Detengamos la hemorragia, por favor, curemos el vitíligo y protejamos la belleza de la amenaza de aquellos que quieren que las mariposas vendan sus alas.

SEGUNDA PARTE

MÁQUINAS

PROHIBIR LA GUERRA, PERMITIR LOS BOMBARDEOS

En agosto se cumplió un nuevo aniversario —el número 70— de los bombardeos de Hiroshima y Nagasaki. Lo que pocos saben o pocos quieren recordar es que el 8 de agosto de 1945, dos días después del lanzamiento de la primera bomba atómica y pocas horas antes del lanzamiento de la segunda, las potencias ya victoriosas de la Segunda Guerra Mundial firmaron los acuerdos que establecían un tribunal internacional encargado de juzgar los crímenes cometidos durante la contienda. Lo que pocos saben o pocos quieren recordar es que el famoso tribunal de Núremberg, acto fundacional del derecho internacional moderno, prohibió la guerra —"crimen supremo que concentra en sí todos los otros crímenes"— al mismo tiempo que legalizaba los bombardeos. En sus conclusiones, en efecto, la sentencia de Núremberg declaró inocentes a aliados y alemanes por igual, "puesto que los bombardeos aéreos de ciudades y fábricas se han convertido en práctica habitual y reconocida por todas las naciones". El modelo Auschwitz, el de los perdedores, se convertía así en el colofón de la barbarie humana y en una estremecedora advertencia para las futuras generaciones; mientras que el modelo Hiroshima, el de los vencedores, pasó a convertirse en "práctica rutinaria" y "derecho consuetudinario".

Desde entonces está prohibida la guerra y están permitidos los bombardeos. Antes de 1914, el escritor francés Marcel Proust hablaba de los aviones como de los "ojos" de la humanidad. Se volaba para ver, no para bombardear. Pero hay ciertos ángulos de visión, ciertos rangos de la mirada, que imponen inmediatamente, como una tentación irresistible, el deseo de destruir lo que se capta visualmente. La prohibición de mirar ciertos objetos, la prohibición de mirar *desde* ciertos objetos (el ojo de la cerradura o la mirilla del avión) es hoy una cuestión de supervivencia no

solo moral, sino material. El modelo Auschwitz —con sus terribles campos de exterminio horizontal— es después de todo humanamente familiar y quizás por eso nos resulta tan fácil escandalizarnos frente a él y rechazarlo. Si, por el contrario, aceptamos con mansedumbre y naturalidad el modelo Hiroshima —el exterminio vertical desde el aire— no es solo porque forme parte de "la justicia de los vencedores": es que tiene algo de inimaginable, de irrepresentable, de extraterrestre; está tan fuera de toda medida antropológica que suspende cualquier forma de reacción.

El bombardeo aéreo, en efecto, reúne dos características "incomprensibles" para un ser humano. La primera tiene que ver con el hecho de que ni siquiera "deshumaniza" a sus víctimas antes de matarlas o para justificar su muerte: sus víctimas no son "enemigos" o "animales inferiores" u "obstáculos", sino simples "residuos". Los cadáveres y las ruinas no han tenido una existencia individual (ni siquiera bajo la forma de un número tatuado en la muñeca) antes de ser "fabricados" desde el B-52. No han sido ni juzgados ni condenados; tampoco despreciados. Son desde el principio solo "restos".

La segunda característica del bombardeo es que, si produce "restos", no permite establecer ningún vínculo entre ellos y la fuente lejana, celeste e inalcanzable, que los ha causado. Las víctimas solo pueden alzar el puño en medio de los escombros, como ante la ira de Dios; por su parte los verdugos, encerrados en sus cápsulas de cristal, o cómodamente sentados delante del ordenador, no pueden experimentar ningún sentimiento —tampoco odio— por esas existencias que se inclinan y desaparecen bajo un gesto de su dedo. No pueden mirarlas sin que desaparezcan y se las mira precisamente para eso, pero esta desaparición no entraña ninguna emoción ni ninguna tragedia; la acompaña, si acaso, el placer de "no dejar ningún cabo suelto", la satisfacción de "tachar" todos los puntos que van compareciendo ante nuestros ojos.

Pues bien, curiosamente el modelo del bombardeo aéreo es el que mejor explica la consistencia moral y los efectos materiales del consumo capitalista.

El capitalismo, lo hemos escrito otras veces, no se define por su capacidad para producir riqueza, sino para destruirla. Si se recuerda que el 90% de las mercancías que se producen hoy en el mundo dentro de seis meses estarán en la basura, se comprende enseguida que el capitalismo no

fabrica mesas, coches, ordenadores y lavadoras, sino "residuos", igual que las bombas, y que el ser humano que se empeña —durante seis meses— en usarlos como si fueran mesas, coches, ordenadores y lavadoras es él mismo "residual" frente al objetivo económico de sustituirlas lo antes posible por otras. Para el capitalismo, como para el B-52, las cosas y los hombres son desde el principio "restos" y su verdadero producto —ni televisores ni frigoríficos— es la "basura".

Todos los días, por ejemplo, llegan de Europa miles de aparatos electrónicos desechados a un barrio de Accra (Ghana) conocido como Sodoma. Allí, miles de menores que no han usado en su vida un ordenador queman y destripan las carcasas en busca de piezas de metal, absorbiendo durante horas de trabajo infernal más de 60 sustancias tóxicas. Lo mismo ocurre en Karachi (Pakistán), donde 20.000 jóvenes, algunos menores de 10 años, muchos de ellos refugiados afganos, reciclan la basura electrónica procedente de Occidente, Dubái o Singapur, manipulando plomo, cadmio o antimonio, materiales que destruyen al mismo tiempo la salud de los niños, la tierra y el río Lyari. El 70% de la basura electrónica del mundo acaba en muladares de Asia, en los que las condiciones de trabajo y la contaminación ambiental convierten la vida misma de la gente en abyectamente "residual".

Pero el consumo capitalista se caracteriza también por su dificultad para establecer vínculos mentales entre una mirada, un gesto del dedo, un trabajo bien hecho o un placer banal y un paisaje de ruinas, a miles de kilómetros del supermercado, en el que están muriendo niños a los que no odiamos; niños que, al contrario, cuando nos los muestran por la televisión nos enternecen y nos aturden de compasión. Como el piloto del bombardero, vemos el mundo en las vitrinas de las tiendas y en las pantallas del ordenador y somos antropológicamente incapaces de imaginar ahí ningún efecto negativo o destructivo. Los muertos, las ruinas, los hambrientos son solo los "restos" o "residuos" de nuestros placeres más inocentes.

Desde nuestros placeres no podemos imaginarnos a Mohamed Khan, de ocho años de edad, quemando un ordenador en Karachi como tampoco desde el sufrimiento de Mohamed Khan puede imaginarse el uso que hacemos los occidentales del ordenador. ¿Por ejemplo? Más de 24 millones de páginas de Internet son de contenido pornográfico (el 12%) y, cada segundo, 28.258 internautas están viendo pornografía. Cuarenta millones de estadounidenses visitan regularmente estas páginas web, con un volumen de

negocio de 2.350 millones de euros al año (más de 4.000 en todo el mundo). El 25% de las búsquedas en la Red y el 35% de las descargas son de carácter pornográfico y todos los días se registran 116.000 búsquedas con el rótulo “pornografía infantil”. El 20% de los hombres reconoce ver pornografía mientras está en el trabajo y la edad media en la que un niño estadounidense comienza a frecuentar páginas de contenido sexual es de 11 años.

Mucho más pornográfica que la pornografía misma es la relación inimaginable entre los que miran el ordenador en Utah o Madrid y los que los queman en Ghana y Karachi.

Desde 1945, sí, está prohibida la guerra y están permitidos los bombardeos.

LA DESAPARICIÓN DE LOS CUERPOS

El gran fracaso de casi todas las películas de ciencia ficción no tiene nada que ver con la dificultad de anticipar el futuro tecnológico de la humanidad, sino con la de saber qué clase de hombre metemos en él. Incluso las más rudimentarias de los años cincuenta podían deducir sin demasiados problemas los sucesivos avances técnicos —células fotoeléctricas, computadoras fabulosas, medios de transporte supersónicos— y escenificarlos mediante "efectos especiales" que hoy, gracias a las nuevas tecnologías, son capaces de materializar cualquier fantasía anticipatoria. Con los edificios, las naves y los electrodomésticos todo es fácil; lo que la imaginación no puede hacer es trasladar esos cambios a la representación cinematográfica de piernas y brazos, de movimientos y miradas, de posturas y gestos. Hay algo desproporcionado y ridículo —anticlímax utópico, *coitus interruptus* de las fantasías de progreso— en esta escena estándar: se abre la prodigiosa nave de acero sin que haga falta aplicarle ninguna fuerza mecánica y de su estuche maravilloso, abstraído de toda forma antropológica, en medio de un paisaje vacío y geométrico, *sale un cuerpo humano*. La imposibilidad de representarse un cuerpo nuevo, más evolucionado, a la medida de los velocísimos cambios tecnológicos ha llevado en general a los directores de cine a agravar la patética desproporción recubriendo a los actores de vestidos inverosímiles y poco funcionales, envolviéndolos, por así decirlo, en "papel de plata". Y por eso solo algunas grandes películas, como *Solaris* o *Blade Runner*, se sustraen a esta puerilidad: porque nos recuerdan que en el futuro los cuerpos seguirán siendo *cutres*.

Si viajamos en las nuevas líneas del metro de Madrid o aterrizamos en la Terminal 4 del aeropuerto de Barajas no puede dejar de asombrarnos la

vitalidad orgánica de nuestra tecnología. Pero mucho más que los vagones de aire azul o las altísimas cúpulas de ángulos de acero nos asombra el hecho de que, en medio de esa arquitectura del siglo XXI, realización de las fantasías de la ciencia ficción de hace 50 años, sigan circulando cuerpos del siglo XIII, cuerpos toscos y primitivos, provistos de dos brazos y dos piernas, muy parecidos a los de hace 10 milenios, a los que hay que arrastrar por cintas mecánicas para que no ralenticen el movimiento de la civilización. Parafraseando al filósofo Günther Anders, podemos decir que *el cuerpo está anticuado* y que tener uno, seguir dependiendo de uno, ser ininterrumpidamente retenido por el propio cuerpo, es reaccionario y humillante. El cuerpo es un dinosaurio que ha sobrevivido a las únicas condiciones paleontológicas en las que estaba justificada su existencia.

Salvo excepciones, el cine de ciencia ficción, y por eso es *ficción*, ha reducido las sociedades futuras a *su* ciencia y no ha sabido qué hacer con los cuerpos que la componen. Ha olvidado las distintas velocidades que empujan y conforman a un ser humano: la economía y la tecnología van siempre por delante de las leyes, las cuales van siempre por delante de las costumbres y las mentalidades, las cuales van siempre por delante del lentísimo desplazamiento filogenético de la humanidad. El capitalismo, con su tecnología ancilar, ha acelerado los procesos económicos, dejando cada vez más atrás los derechos, las culturas y los cuerpos, todos los cuales han acabado por convertirse en obstáculos —sí— del "movimiento de la civilización".

El cuerpo aparece ya solo como el reverso negativo del futuro tecnológico: el cuerpo-bomba que, arma inesperada, supera todos los filtros de seguridad y hace saltar por los aires el aeropuerto; el cuerpo-virus que extiende la pandemia en los mismos medios de transporte velocísimos que lo avergüenzan; el cuerpo-sombra que reproduce la población inmigrante en nuestras ciudades recordándonos la lactancia y la mortalidad. Pero ahora comenzamos a saber que esa civilización de vertiginoso aire azul, cintas mecánicas y catedrales de fibra óptica —de "constructores de pirámides", como diría Jorge Riechmann— no tiene futuro y que toda obra de ciencia-ficción debe soñar hoy a partir de los cuerpos lentos y no de la ciencia rápida: una madre que amamanta, un árbol que crece, un dinosaurio, en fin, que gestiona su propio medio.

EN DEFENSA DEL SECRETO

Ciudadano Kane, la famosa y sobrevalorada película de Orson Wells, cuenta la historia de un hombre rico que tiene un secreto. Magnate de la prensa, gestor en la sombra de los hilos del mundo, ha provocado guerras y cambiado gobiernos y es lógico que todos quieran saber qué remordimiento, qué enigma —quizás decisivo para el destino del país— se va a llevar a la tumba. Al final, como recordamos, el misterio no ocultaba conspiraciones, golpes de Estado o contratos armamentísticos, sino un minúsculo recuerdo privado: Rosebud era el nombre del trineo en el que Charles Foster Kane se deslizaba montaña abajo en los años felices de su infancia.

Hoy la trama de la película es completamente inverosímil. Hoy Charles Foster Kane no tendría ningún secreto privado. Hoy habría provocado guerras desde la sombra, firmado contratos opacos y urdido conspiraciones siniestras, pero Rosebud estaría en la Red desde el primer lanzamiento en trineo de su dueño. El mismo, o su padre, habrían colgado un *selfie* en Facebook o en Instagram —probablemente desnudos— e inmediatamente Google les habría ofrecido un viaje a Baqueira o una semana en los Alpes, junto a la posibilidad de una sauna para intercambios incestuosos de pareja. La posibilidad misma del malentendido en el que se basa la película de Wells —el tenaz residuo de la vida privada— ha quedado suprimida.

Es extraño comprobar cómo el esquema liberal clásico que exige opacidad en la vida privada y transparencia en la vida pública se ha invertido perversamente. La libertad de ser opacos, el derecho inalienable a ser individuos oscuros era inseparable de la reclamación política de instituciones claras. Mi derecho privado a tener un secreto acompañaba a mi derecho ciudadano a ser gobernado por un Estado sin secretos. Nunca fue del todo así, es verdad, porque entre lo privado y lo público existía la zona oscura de la economía capitalista que trataba de controlar la vida privada —en la fábrica y en la iglesia— y se enquistaba en los aparatos del Estado

para gestionarlos en favor de las empresas y las mafias. Pero hoy esa "zona oscura" ha logrado su propósito y, mientras ha vuelto completamente opaca la esfera pública (la ha *corrompido*), ha desnudado en público, sin sombras ni recodos, la vida privada. No lo ha hecho mediante cámaras de vigilancia y confesiones forzadas, sino, al revés, mediante la tolerancia suma y el estímulo tecnológico de las confidencias. Lo que ha conseguido es volver normativa, excitante, placentera y prestigiosa la autodelación.

Desde el punto de vista social, el capitalismo ha cambiado mucho desde los años gloriosos de la burguesía puritana, heroica y cicatera, que se escandalizaba moralmente ante *Las flores del mal* o *Madame Bovary*. Hoy la burguesía es antiburguesa y su supremacía económica está ligada a la esfera financiera y al ocio, donde el ahorro, la planificación, la represión constituyen obstáculos en la rueda de los beneficios. Como resultado (la ideología dominante es la ideología de las clases dominantes) las clases medias y pobres se han vuelto radicalmente antipuritanas en todos los terrenos: somos tolerantes y hasta admirativos con la corrupción y desde luego francos y exhibicionistas con nuestras emociones y nuestros deseos. ¿No es un gran triunfo histórico del liberalismo contra el conservadurismo moral? O no. Hubo un tiempo en el que "salir del armario" formaba parte del combate político contra la hipocresía; se reivindicaba así el derecho —justamente— a proteger la esfera privada, con su libertad sexual y sus convicciones íntimas, de la condena e intromisión del Estado. Pero hoy "salir del armario" es una obligación, un imperativo social que se corresponde con —que responde a— una necesidad de los mercados. Es lo que el filósofo francés Bernard Stiegler llama "la proletarización del ocio", fuente de enormes ganancias empresariales. En la Red no hay secretos. El mercado prohíbe los secretos; y nosotros vamos sumisamente —entusiásticamente— a entregárselos. Cada vez que colgamos una foto, una confesión, una confidencia, un *selfie*, cada vez que hacemos una búsqueda privada en Google, estamos entregando a los mercados la fuerza de trabajo inmaterial con la que construyen, como Charles Foster Kane, sus grandes imperios.

El mercado ha subvertido el sueño democrático liberal. Ha vuelto completamente opaco el Estado y completamente transparentes los cuerpos y las almas. Para luchar contra el capitalismo, para defender la democracia, es necesario "volver al armario", reivindicar la fuerza resistente del secreto,

soportar sin sucumbir la tentación de autodelatarse. La autotransparencia antipuritana de la Red es la utopía de los mercados, no la nuestra. Y no deja de ser paradójico que consideremos "individualista" una sociedad sin secretos (sin verdadera memoria y experiencia privadas). Conservar un secreto, aunque sea tan banal como el de Rosebud, defender el derecho puritano a no colgar un *selfie* de nuestro último orgasmo, encontrar una palabra que Google no reconozca y no pueda utilizar, he aquí un programa político elemental de resistencia revolucionaria. Taquígrafos taquígrafos taquígrafos en el Parlamento; secretos secretos secretos en las alcobas y los confesionarios.

MIRAR HACIA OTRO LADO

A los niños hay que enseñarles a manejar los cubiertos, a atarse los zapatos, a leer, a comprender un cuadro, a tocar un instrumento. Pero no hay que enseñarles a "mirar". Todos sabemos mirar. Basta abrir los ojos y el mundo entra en avalancha —rostros, nubes, montes, restos de imágenes a la deriva — con la ligereza de un rebaño y la mansedumbre de un arroyo.

No es verdad. Si algo me parece importante en relación con el medio audiovisual —precisamente porque se ha convertido en el medio ecológico de nuestra percepción— es analizar la síntesis que nos impone; es decir, desnaturalizar su existencia, desnudar el bastidor sobre el que se monta su espontaneidad inocente. De la misma manera que se les enseña a leer —a descifrar esa complejísima técnica del alfabeto— es necesario enseñar a los niños a mirar, porque la "mirada" es en realidad tan "secundaria", tan "construida", tan "artefacta" como una metáfora de Góngora o una frase de Lezama Lima; tan "aparatosa" y complicada como un puente o una locomotora.

La dificultad con los medios audiovisuales estriba en que no parecen traducir los objetos en signos, como hace la escritura, sino sencillamente transportarlos sin alteración allí donde podemos verlos. Lo primero que suprime una imagen televisiva, en efecto, es la mediación técnica que la ha hecho posible, con todas las decisiones concomitantes, y esto de tal manera que, al contrario de lo que ocurre con la pintura, la pantalla se presenta ante nuestros ojos investida de una falsa transparencia y, en consecuencia, de una autoridad visual inmediata: se limita, al parecer, a mostrarnos lo que hay. Esta ilusión de "transparencia", junto a la autoridad y legitimidad que la acompañan, ha pervertido como ningún medio anterior nuestra relación con los objetos y con nuestra propia conciencia. En el nuevo horizonte de ingeniería visual en el que vivimos, nos parece que podemos apoderarnos de todo sin esfuerzo ni rodeos, en la inmediatez de una mirada limpia,

absoluta, liberada de los enojosos trabajos de la memoria, el discurso y la inteligencia: la cámara por fin nos proporciona una experiencia bruta, *la* experiencia por antonomasia, esa que nos prometió en vano la filosofía y la ciencia de la Ilustración (ilusión terrible cuya banalidad y frustración se pone ejemplarmente de manifiesto en la obsesión fotográfica del turista, al que la experiencia de la cámara le parece mucho más pura e intensa que la de su propia mirada y, por supuesto, infinitamente más completa que la de cualquier "relato" que pueda recibir o construir). Con los niños, antes de que el polvo se asiente en sus pupilas, hay que trabajar esta desnaturalización del medio, a sabiendas de que la tendencia a la petrificación pertenece al medio mismo y no solo al uso nefasto que bajo el capitalismo se hace de él. Una necesaria "educación de la mirada" debe dirigir su atención simultáneamente, por tanto, al análisis del discurso y al análisis del medio.

Este efecto "naturalizador" asociado al soporte tecnológico añade una nueva dificultad al trabajo de resistencia frente al medio audiovisual. Como no me canso de repetir, la vista es el único sentido a cuyos estímulos no podemos resistirnos, con independencia de su contenido. Podemos taparnos los oídos para no escuchar un zumbido molesto, podemos pinzarnos la nariz para evitar el hedor de la basura, podemos rechazar el tacto de una superficie áspera o viscosa y podemos negarnos a probar un alimento que nos repugna, pero no podemos —no podemos, no— cerrar los ojos a ninguna imagen, por muy "pecaminosa" que sea. La mayor parte de los cuentos infantiles y mitos antiguos tratan de esta tentación irresistible y del castigo que la acompaña: el que ve lo que no debe ver sufre una transformación (se convierte habitualmente en animal). Así les ocurrió, como hemos señalado con anterioridad, a Acteón, a la mujer de Lot, a Psiqué y a Melusina, a la esposa de Barba Azul. La conciencia de los límites morales de lo visual, por lo demás, pertenecía a una época en la que la mayor parte de las "imágenes" solo podían ser precisamente "imaginarias", íntimas o privadas, lo que confirmaba de alguna manera su condición irregular. El problema es que hoy la tecnología permite materializar ante la vista y de manera pública lo que hasta hace muy poco solo se podía imaginar o, mejor dicho, fantasear, o en todo caso vivir como excepción radical: ciertas experiencias extremas, por ejemplo, que durante siglos estuvieron confinadas en el ámbito de la guerra o de la criminalidad. El que

volvía de una batalla callaba por pudor lo que había visto o confiaba con angustia su experiencia a un amigo en un momento de debilidad: en nuestros días sencillamente no tendría nada que contar, pues la vivencia de un soldado —si es que no la ha "colgado" él mismo en Internet— es mucho menos vívida y detallada que la de cualquier espectador de cine. Hoy todos hemos visto lo que solo vio Jack el Destripador —y desde su mismo punto de vista—.

Al mismo tiempo, la tecnología no solo permite "representar" material y públicamente lo que hasta ahora solo se podía imaginar en privado, sino que —más allá— permite representar material y públicamente cosas inimaginables, cosas que hasta ahora nadie había podido imaginar: ciertos escorzos visuales que el protagonista de una acción no puede jamás contemplar o ciertas catástrofes que la naturaleza no puede producir y que obligan a la fantasía a ir de pronto a remolque de las imágenes exteriores manufacturadas, siempre a la zaga de las pantallas, en creciente retraso respecto de la tecnología visual. Como el espíritu de Hegel, la tecnología capitalista carece de imaginación —pues hace inmediatamente realidad todo lo que potencialmente contiene— y nos impide tanto imaginar como fantasear: todo está ya, material y públicamente, "imaginado".

Pero la posibilidad, siempre "actualizada", de materializar tecnológicamente lo que hasta ahora solo podíamos imaginar concentra sobre todo su actividad, por razones obvias, en esos dos terrenos radicales que definen de manera homogénea la condición humana y sobre los que las distintas culturas, a lo largo de los siglos, han impuesto todo tipo de tabúes y restricciones: el terror y el sexo. La tecnología ha hecho legítima y trivial la experiencia de mirar lo que no se debería "ver", de tener siempre ante los ojos lo que debería permanecer "invisible". Esta combinación de tecnología y —digamos— "condición humana" impone dos "mandamientos", cuya convergencia bajo el capitalismo produce efectos catastróficos.

El primer mandamiento —tecnológico— es el de que *debemos* hacer todo lo que *podemos* hacer: esto implica fabricar la bomba nuclear, puesto que sabemos cómo hacerla, y además usarla; y en términos más banales, significa que en el cine, por ejemplo, los llamados "efectos especiales", sobre todo en el campo del terror, se imponen casi mecánicamente a expensas del guion o del "mensaje".

El segundo mandamiento —el de la antropología humana— es el de que *debemos* mirar todo lo que *podemos* ver. La combinación de tecnología y capitalismo ha logrado no solo ampliar el número de cerraduras a través de las cuales sorprender una escena "prohibida", sino además legitimar ese gesto, trivializarlo y colectivizarlo: podemos (materialmente) verlo *todo,* pero además, en condiciones capitalistas, bajo el dominio antipuritano de la mercancía, se nos permite (moralmente) verlo *todo*. En los cuentos y mitos antiguos, el castigo que se imponía al infractor (al mirón que sorprendía a la diosa desnuda, al *voyeur* que volvía la mirada hacia la escena de destrucción) era la mutación animal. Nuestra visualidad ininterrumpida, ¿solo recibirá el premio de una nueva imagen? ¿No entraña ningún castigo? ¿Ninguna mutación? Mucho me temo que el capitalismo, que ha borrado la diferencia entre guerra y paz, entre destrucción y construcción, entre comer, usar y mirar, ha borrado también la diferencia entre premios y castigos y ha conseguido que la reducción tecnológica del hombre a la animalidad —castigo clásico— el hombre la perciba como un premio y no como una maldición.

Contra ese "premio" es difícil luchar, y por eso la educación visual, que debe empezar muy pronto, debe consistir en combatir penosamente el binomio poder/deber, más consolidado que nunca a partir de la aparente "neutralidad" de la tecnología. No *podemos poder* ciertas cosas y "reprimirse" es la condición no solo de la supervivencia antropológica y moral de la humanidad, sino también de todos los goces estéticos y artísticos: poeta es el que "reprime" ciertas palabras, pintor es el que "rechaza" ciertos colores y cineasta es el que "descarta" ciertas imágenes. Si hacemos todo lo que podemos hacer simplemente porque podemos hacerlo, si podemos ver todo lo que podemos fantasear (o incluso más de lo que podemos fantasear porque la realidad fantasea más y mejor que nosotros) nos convertimos sencillamente en un conjunto de funciones biológicas y toda la riqueza cultural y todos los refinamientos tecnológicos acumulados durante siglos conducen paradójicamente al establecimiento de una pobreza puramente "animal", a la restauración complicadísima de un primitivismo total. Como es fácil entender, a ningún régimen de producción le conviene más la combinación de estos dos mandamientos (el tecnológico y el visual) que al capitalismo. Hay, sí, ciertos artefactos tecnológicos que son en sí mismos, como decía Manuel Sacristán, no socialistas. Puesto que

no podemos impedir su existencia, “lo socialista” solo puede ser amortiguar sus efectos. Educar a los niños en el uso del medio audiovisual será importante también después del capitalismo, como —bajo cualquier sociedad razonable— es importante educar a los niños en el buen uso de los cuchillos o los productos químicos.

LO POCO QUE PODEMOS, LO MUCHO QUE QUEREMOS

En los años cincuenta, el filósofo alemán Günther Anders llamó la atención sobre una contradicción asociada a las tecnologías de la destrucción que a su juicio estaba llamada a cambiar por completo nuestra relación con el mundo y con la conciencia de nuestros límites. Él lo llamaba "desnivel prometeico" y lo definía como la desproporción existente entre la acción y la representación; es decir, entre lo que somos capaces de hacer y lo que somos capaces de representarnos. El ejemplo más evidente y brutal es el del bombardeo y, aún más, el del bombardeo atómico: la imaginación no tiene recursos para establecer ninguna relación entre el simple gesto de un dedo aplicado sobre un cuadro de mandos y la muerte, miles de metros más abajo, de 180.000 personas. Es demasiado fácil —digamos— destruir tecnológicamente el planeta y demasiado difícil representarse su destrucción. El coronel Thibets, en efecto, comandante del avión que descargó la primera bomba atómica sobre Hiroshima en agosto de 1945, nunca se sintió responsable de esas muertes: era un ser humano normal con una imaginación normal, incapaz por tanto de imaginarse el efecto apocalíptico que había causado —a tanta distancia de su cuerpo— con una sola mano. Claude Eattherly, el oficial que localizó desde el aire el objetivo, tuvo que ser encerrado, en cambio, en un hospital psiquiátrico militar: se volvió loco, pero nadie pudo aceptar, ni siquiera él —al menos al principio — que su sufrimiento moral tuviese ninguna relación con ese gesto facilísimo, banal, insignificante, de abrir una compuerta con un elegante giro de muñeca. Lo que la tecnología puede materialmente hacer es tan portentoso, tan descomunal, tan fuera de toda medida que escapa a la limitadísima imaginación de los seres humanos.

Pero hay otro "desnivel prometeico", aún sin explorar, que invierte de hecho los términos de la contradicción. Me refiero a la desproporción que existe entre la miseria vital de la mayor parte de los seres humanos que pueblan el planeta y su sobreabundancia simbólica. Hay cientos de millones de personas —quizás miles de millones— que no tienen acceso a alimentación suficiente o a agua potable o a atención sanitaria o a trabajo remunerado; hay miles de millones de personas excluidos de las instituciones, de los centros de decisión política, de los medios de comunicación; hay miles de millones de personas cuya existencia se reduce a la de "cuerpos mantenidos con vida", incapaces de introducir ningún efecto en la realidad, cuyos dedos y manos y piernas son redundantes e inútiles y que, sin embargo, tienen acceso a los circuitos globales de intercambio de datos e imágenes. Es la desproporción entre lo poco que puede hacer un cuerpo y lo mucho que puede representarse; entre la impotencia de la vida desnuda y la potencia inaudita de las "tecnologías de la representación". Lo que ocurrió en 2011 y sigue ocurriendo en el mundo árabe y amenaza con extenderse por todo el planeta tiene que ver, entre otros factores, con este nuevo "desnivel prometeico invertido". Jóvenes social, económica, políticamente excluidos están al mismo tiempo incluidos en un universo simbólico sin barreras. Jóvenes encerrados en cuerpos desactivados, jóvenes encerrados en territorios de los que no son dueños participan de una mente común transfronteriza que no encaja en ningún sistema sostenible: ni en el capitalismo que la ha puesto en marcha para ponerle ahora límites ni en ningún otro mundo posible que pretenda conjugar al mismo tiempo los deseos individuales, forjados en el mercado, y la supervivencia de la especie.

Los que dicen que las revueltas árabes fueron consecuencia de las nuevas tecnologías tienen razón. Los que dicen que fueron consecuencia de la exclusión económica y social también la tienen. Es necesario enunciar la relación explosiva entre exclusión corporal e inclusión tecnológica para comprender lo que está pasando. En la última década, mientras los precios de los alimentos no han dejado de aumentar, los precios de las "tecnologías de la representación" no han dejado de bajar. En Túnez, por ejemplo, el 100% de las familias tiene cobertura televisiva; hay 96 teléfonos móviles por cada 100 habitantes; y si el número de ordenadores personales sigue siendo bajo, el número de jóvenes con un perfil abierto en Facebook es muy

alto. Las cifras para el resto del mundo árabe son similares y pueden generalizarse a la mayor parte del mundo. Gente que apenas come, ve en cambio la televisión; gente sin trabajo tiene teléfono móvil; gente que no puede acceder a bienes de consumo elementales accede a las llamadas redes sociales. Incluso si desigualmente repartidos, hay que recordar que en el mundo hay casi tantos aparatos de televisión como seres humanos, que son ya 5.000 millones el número de teléfonos celulares y que más de 1.000 millones de personas forman parte de Facebook, Twitter o MySpace. En el modelo de Anders, es casi infinito lo que un cuerpo puede tecnológicamente destruir y muy pobre y limitado lo que puede imaginar; y esa fractura tiene consecuencias morales y políticas pavorosas para la humanidad. Pero conviene no olvidar tampoco la otra fractura. Porque bajo el capitalismo es muy poco lo que los jóvenes pueden construir con sus propios cuerpos, desprovistos de medios, y es casi infinito lo que pueden tecnológicamente imaginar. Esta desproporción también tiene consecuencias políticas y morales difíciles todavía de evaluar, pero que obligan sin duda a repensar las relaciones entre libertad y democracia y entre derecho y supervivencia.

La verdadera contradicción no es hoy, como pretendía el marxismo ortodoxo, entre fuerzas productivas y relaciones de producción, sino entre, por un lado, fuerzas destructivas y antropología humana; y entre —por otro lado— fuerzas "representativas" y recursos humanos. El capitalismo ha creado tecnologías incompatibles con la compasión, la ternura y la solidaridad. Pero el capitalismo ha creado también tecnologías incompatibles con la exclusión social que le es indisociable —con la pobreza, las fronteras y la marginación política— y que ponen en peligro, al mismo tiempo, el capitalismo y la humanidad. Los que bombardean y consumen son incapaces de imaginar los efectos de sus acciones y, por lo tanto, el dolor de sus víctimas; los que no pueden ni bombardear ni consumir, repartidos en las zonas más pobres del planeta, pueden querer tanto y tanto y tanto, tan por encima de las posibilidades del mercado y del planeta, que cuando se pongan a reclamarlo no habrá más que dos alternativas: o cambiar dolorosamente de modelo o inventar bombas mejores.

¿CUÁNTO TIEMPO TENEMOS QUE ESPERAR?

Leyendo hace no mucho *Los jacobinos negros*, el clásico de C.L.R. James sobre la independencia de Haití, una frase banal me hizo reparar en la dificultad que tiene un lector moderno para entender un libro de historia. *Los jacobinos negros* relata un acontecimiento gigantesco e irreversible: sin conocerse, separados por el Atlántico, los pobres franceses y los negros haitianos se tomaron en serio los valores ilustrados que los ilustrados mismos —muchas veces burgueses con intereses coloniales— utilizaron contra el *Ancien Régime* para traicionarlos enseguida. Este vínculo geográfico y de clase entre dos continentes se llamó Revolución francesa, un vertiginoso acelerón histórico que se extendió por todas partes, volteando no solo el orden europeo, sino amenazando también el equilibrio colonial en América. Cinco años bastaron para revolcar una inmovilidad de siglos. Un fogonazo, un latigazo, un relámpago: lo imaginamos de esta manera, como un estallido o una erupción volcánica o, al menos, como una erupción cutánea que cubrió en un instante el mapa del planeta. Lo imaginamos, por así decirlo, como la actualización de una página de Internet de la que estarían pendientes, horcas y trabucos en mano, todos los pueblos del mundo.

Y, sin embargo, la frase que de pronto me dejó perplejo fue esta: "Un día de septiembre llegó un barco al puerto y el capitán, dirigiéndose a tierra deprisa, corrió por las calles de El Cabo gritando la noticia del 14 de julio". ¡La noticia de la destrucción de la Bastilla tardó 45 días en llegar a Haití! ¡Cuarenta y cinco días sin enterarse —ni propietarios ni esclavos— de que el mundo en el que vivían había cambiado! Este mes y medio de diferencia nos propone un misterio, si se quiere, metafísico. Un mes y medio que hoy, aherrojados como estamos en las nuevas tecnologías, nos puede parecer

perdido o inútil, y desde luego extraordinariamente denso, pero que en cualquier caso, por eso mismo, constituye un enigma. Durante un mes y medio *más* los negros de Haití vivieron en un mundo inmutado y doloroso, sin esperanza de cambio, y sus explotadores siguieron convencidos de su superioridad eterna; y durante un mes y medio, atravesando el océano, el capitán del barco tuvo que soportar en su pecho la brasa de esa noticia que no podía comunicar inmediatamente, sin tener la seguridad además de que, de vuelta a Francia, no habría quedado ya empequeñecida o desmentida por un nuevo acontecimiento.

Podemos ver así las cosas. Pero al hacerlo cometemos quizás un doble error: el error de concebir retrospectivamente la historia entera *a la espera* de la noticia del 14 de julio; y el error concomitante de considerar ese mes y medio de diferencia —el tiempo de irradiación trabajosa de la noticia desde el centro a la periferia— como *un tiempo de espera*. Pero no. Ese mes y medio, mientras discurría, era en el caso de Haití un *tiempo de historia*, en el que los esclavos acumulaban las fuerzas que luego utilizarían contra el opresor; y era un tiempo de biografía en el caso del capitán, para el que el viaje *rapidísimo* entre Francia y el Caribe era una ocasión de poner a prueba su oficio y una fuente de imprevisibles y peligrosas peripecias. Podemos decir metafóricamente que la humanidad está siempre a la espera de la Parusía y que la vida es la espera de una carta que nunca llega; pero podemos decir también, con igual o mayor fundamento real, que la espera de la cosecha se llama cultivo y la espera de la obra se llama trabajo y la espera de la libertad se llama lucha. La historia no es más que una sucesión de esperas activas y la Revolución francesa la hicieron los pobres de París mientras esperaban sin duda otra cosa.

Los mismos medios que permiten que la revolución tunecina se extienda en pocos días por el Mediterráneo, que los ciudadanos de Barcelona reaccionen en pocos minutos frente a la agresión policial de la plaça de Catalunya o que una sacudida sísmica en Japón sacuda inmediatamente todas las pantallas del mundo determinan una excitación de la conciencia que nos mantiene siempre *a la espera* de una Revolución francesa (o de una final de fútbol) y que al mismo tiempo convierte la espera de la nueva noticia, por muy poco que dure, en un residuo inútil y en una dolorosa agonía. Ningún viaje en barco es tan largo como esa diminuta transición; ningún mes y medio de esclavitud es tan insoportable como esos pocos

segundos que tarda nuestro servidor informático en llevarnos hasta la última versión del mundo. Paradójicamente, nunca la humanidad ha esperado tanto, ni con tanta impaciencia, como ahora que París y Haití están a la misma distancia del *acontecimiento*.

Me escandalizaba hace unos días leyendo la noticia de que la National Gallery de Londres no iba a permitir a los visitantes detenerse más de cuatro minutos ante los cuadros exhibidos en el museo. Al contrario que un libro, que una película, que un vídeo de YouTube, un cuadro *no acaba nunca*, no tiene final y el tiempo que exige para que agotemos su contenido es potencialmente infinito. Es difícil imaginar un acto de violencia tan atroz como el de interrumpir la mirada que explora a Da Vinci o a Whistler; eso es también un acto objetivo de esclavización cultural y de injusta violencia individual. Me escandalizaba, sí, pensando en este grillete visual, pero enseguida imaginé el escándalo contrario al mío. Porque para una conciencia excitada por la sucesión velocísima de imágenes, quizás la medida de la National Gallery de Londres es más bien una amenaza. ¡Cuatro minutos ante el mismo cuadro! ¡Ante un cuadro en el que no pasa nada! ¡Qué insoportable castigo! Ya es bastante duro tener que pararse ante una imagen muerta para tener encima que contemplarla más de 30 segundos. La Gioconda *se repite*, repite sin parar la misma mujer inmóvil en ese marco que no permite ni el *off* ni el *zapping*.

Por eso fue también tan importante el movimiento 15-M que en la primavera de 2011, de manera imprevisible, declaró inacabada —ni siquiera comenzada— la "transición democrática" española y que ha construido ya una legitimidad alternativa a la del capitalismo europeo. Inseparable de los medios rapidísimos que convocó y coordinaron las movilizaciones, toda su fuerza convergió en realidad en el espacio de la asamblea, donde el *tiempo* fue obligado de nuevo a ocupar una plaza, a cruzar un océano, a contar un cuento. "Vamos lentos porque vamos lejos", decía una pancarta en la Puerta del Sol, durante la larga acampada que se apoderó en mayo del centro de la ciudad. Entre Francia y Haití hay muchos días de navegación; entre la humanidad y la razón también. Mientras esperamos otra cosa —una carta, una cita, un milagro, unas elecciones—, mientras aguardamos la última actualización de la web del mundo, la historia sigue trabajando: "democracia en construcción; perdonen las molestias".

ELOGIO DE LA IMPUNTUALIDAD

Todos los italianos, de derechas o de izquierdas, reconocen por igual el gran logro de Mussolini: la puntualidad de los trenes en Italia. Y Adolf Eichmann, el gestor nazi de las deportaciones a los *Lager*, siempre se vanaglorió de que sus trenes cargados de judíos eran los más puntuales del Tercer Reich.

Pues bien, hace unos días leí una noticia en torno a las medidas de las compañías ferroviarias en España para reducir los a veces inevitables retrasos que se producen durante los recorridos. El esfuerzo por la puntualidad es un esfuerzo por eliminar o al menos reducir la "contingencia", por combatir desde la razón contable todos los factores inesperados que no se someten a ella: el esfuerzo, por tanto, para lograr que los ferrocarriles se desplacen en un espacio vacío, sin resistencias, casi sin atmósfera o al menos sin naturaleza. Ferrocarrils, la empresa de la Generalitat de Catalunya, se muestra muy orgullosa de su gestión, pues registra una puntualidad del 99,59%. Al azar o al error no le dejan ya, por tanto, sino un estrechísimo margen del 0,41%, contra el que, en todo caso, la dirección de la compañía ha decidido intervenir con energía.

¿Cuáles son las contingencias que se ocultan bajo este mínimo porcentaje estadístico del 0,41%? Entre otros, el suicidio. En los últimos cinco años, en efecto, 20 personas han decidido poner fin a su vida utilizando a este propósito las vías de los ferrocarriles catalanes. Naturalmente, la voluntad de los suicidas no es la de provocar retrasos y naturalmente Ferrocarrils no puede —o no puede todavía— impedir este uso irregular, abusivo y gratuito de sus servicios, ni reclamar ninguna indemnización a los infractores. Pero puede acelerar los trámites administrativos, hasta ahora lentos y exigentes, para retirar los cadáveres y abreviar los tiempos de espera y, en consecuencia, la extensión del incumplimiento horario. Con este objetivo, el presidente de Ferrocarrils acaba de alcanzar un acuerdo con el Gobierno de

Catalunya y el Tribunal Superior de Justicia para que la policía local pueda retirar el obstáculo sin necesidad de una autorización judicial: de esta manera, los 40 minutos de media que hasta ahora requería la operación se verán reducidos a poquísimos minutos, como el cambio de ruedas en el *box* de un circuito de Fórmula 1. "Nosotros nos tenemos que preocupar de los vivos", ha declarado tajante y responsable Puig y Ticó, el presidente de la empresa.

RENFE, la compañía estatal, celosa de su homóloga catalana, está tratando de alcanzar un acuerdo semejante a nivel nacional. En toda España, el número de atropellos en los últimos cinco años se eleva a 264, con un balance de 214 muertos y 50 heridos. El caso de RENFE es, además, particularmente trágico, pues la operación de levantamiento de los cadáveres en sus líneas consume más de dos horas de media, con el consiguiente perjuicio económico y de prestigio para la empresa. La búsqueda responsable de la máxima puntualidad exige, por tanto, una lucha permanente, si no contra los suicidas, sí contra sus cadáveres, concebidos como puros obstáculos en un espacio que debería estar vacío. Hasta ahora los jueces, "poco sensibles" (según la lógica empresarial), se empeñaban en considerar estos cuerpos diferentes de las piedras o los perros; a partir de estos acuerdos, ninguna consideración filosófica podrá introducir distinciones que entorpezcan o retrasen la normal marcha de los trenes hacia su destino final.

Así concebida, como puro cálculo contable en un espacio vacío, la puntualidad adquiere, sí, una dimensión muy mussoliniana. Por un lado, la pretensión fáustica de que es posible administrar la "contingencia", condición misma de la actividad racional, se convierte en lo que los griegos llamaban *hybris* (el exceso sacrílego mediante el cual un hombre se mide con los dioses) cuando se propone reducir a cero la intervención contaminante del azar en un mundo que, no lo olvidemos, es él mismo fruto del azar. Pero al mismo tiempo, esta pretensión sacrílega de eliminar *toda* contingencia obliga precisamente a considerar la humanidad misma como una pura contingencia cuya potencial impuntualidad, siempre imprevisible, habría que vigilar y reprimir. No es verdad que la compañía ferroviaria "tenga que preocuparse solo de los vivos"; si se preocupara de verdad de los vivos, se preocuparía de los padres, los novios o los hermanos del suicida. Lo que a Ferrocarrils le preocupa son los clientes, y el hecho de que esos

clientes estén vivos y además viajen en el tren es un dato tan irrelevante para la gestión empresarial como el dolor que lleva al suicida a arrojarse al paso de una locomotora. Cuando la puntualidad acaba por convertirse en una lucha abstracta contra el tiempo —que pretende robarnos dinero—, tan indiferente es lo que transporten los trenes (pasajeros, ganado o judíos) como indiferente es lo que obstaculice su camino: se trate de lo que se trate, hay que retirarlo de la vía.

A una compañía ferroviaria hay que exigirle puntualidad y los ciudadanos deben poder reclamar además en caso de demora. Pero cuando una compañía ferroviaria considera que su misión no es satisfacer las necesidades humanas de desplazamiento en el espacio, sino la de "luchar contra la contingencia" y vencer al tiempo con todos sus obstáculos, incluidos esos coágulos vivos que llamamos cuerpos, esa compañía ferroviaria, en su impulso y espíritu, se distingue muy poco de una ideología totalitaria. El capitalismo es una ideología totalitaria. Como Jerjes, como Che-Huan-Ti, como Hitler, pasa por encima de todo aquello —montañas, dioses, hombres— que no sirve de manera directa al despliegue de su plan imperial.

Tenemos necesidad de que los trenes lleguen puntuales. Pero tenemos mucha más necesidad de que los trenes no se muevan en un espacio vacío; de que todos las instituciones —incluso las que implican una mayor inversión de cálculo contable o de racionalidad tecnológica— reconozcan la existencia y precedencia de un mundo impuntual en el que la contingencia es inevitable y no siempre es un mal. Me he pasado todo el año —como todos los años— esperando el florecimiento de los jacarandás; este año ha llegado con retraso y mi impaciencia, que no ha dejado de hervir en todas direcciones, se ha visto recompensada de pronto por una sorpresa morada y frondosa. Hay tres cosas que seguirán siendo siempre impuntuales: las flores, los enamorados y la muerte. Un tren que pase por encima de esas tres cosas es un tren que no solo no debemos tomar, sino que debemos a toda costa hacer descarrilar.

Que habrá que descarrilar, como dice una canción de Silvio Rodríguez, "por un manotazo del pueblo" para que "un hombre se vea con una mujer".

NATURALMENTE LAS MÁQUINAS

Es de todos conocidos el llamado “experimento de Milgram”, una investigación sobre la obediencia desarrollada por el psicólogo estadounidense del mismo nombre en los años sesenta del siglo pasado. Voluntarios que creían estar participando en un experimento oficial sobre la memoria, y que recibían una pequeña remuneración por ello, accedían a aplicar descargas eléctricas a un “aprendiz” cada vez que este no podía responder a una pregunta. Aunque los voluntarios no lo sabían, el “aprendiz” era un actor y los electrodos a los que estaba conectado su cuerpo eran falsos. Los resultados fueron espeluznantes: apremiados por uno de los “investigadores” cada vez que dudaban (“el experimento requiere que usted continúe”), el 65% de los voluntarios llegó a aplicar el nivel máximo de potencia, 450 voltios, a pesar de las súplicas y gritos del “aprendiz”; y ninguno de ellos se detuvo antes de alcanzar los 300 voltios. Milgram trataba de explicarse la conducta de los funcionarios nazis, como el famoso Adolf Eichmann, y descubrió la normalidad, casi universalidad, de la obediencia a la autoridad, en cuyos mimbres se disuelve, como un azucarillo, la conciencia individual y los escrúpulos morales.

Milgram centraba mucho la atención en el carácter “oficial” del experimento: el número de “desobedientes” aumentaba si se convocaba a los voluntarios en nombre de una empresa privada y no en nombre del Estado. Pero dio menos importancia al hecho —para mí fundamental— de que el voluntario infligiese dolor al aprendiz a través de una máquina, la cual introducía dos elementos “psicológicos” decisivos. El primero tiene que ver con la distancia, en el sentido de que la máquina evitaba el contacto físico directo con la víctima y dificultaba la “representación” de su sufrimiento. El segundo, más decisivo aún, se relaciona con la “racionalidad e impersonalidad” de la máquina, depositaria en sí misma de una “finalidad” superior. La verdadera autoridad a la que se somete el voluntario

no es la del investigador humano ni la de la abstracta instancia oficial que lo ha convocado, sino la del aparato del que su cuerpo y su conciencia se han vuelto meras prolongaciones. Como es sabido, la introducción —por ejemplo— de picanas eléctricas en las sesiones de tortura de las dictaduras latinoamericanas (en los mismos años en los que Milgram realizaba su experimento) buscaba menos aumentar el dolor del prisionero que convertir la tortura en una rutina profesional, parecida a la de la medicina, asumible por cualquier "sensibilidad común" como parte objetiva del oficio.

Esta objetividad, racionalidad e impersonalidad de la máquina tiene efectos pavorosos. Podemos decir que el desarrollo tecnológico ha producido algo así como una superación universal del Estado de derecho. La tecnología ha naturalizado en la conciencia de los seres humanos la violación del derecho como un efecto rutinario del uso de máquinas. Pensemos, por ejemplo, en los drones. Las organizaciones de derechos humanos han denunciado siempre como intolerables las ejecuciones extrajudiciales, y ninguna persona decente deja de estremecerse ante la idea de un ciudadano —delincuente o no— asesinado en un callejón por un policía. Cuando eso ocurre como consecuencia de un bombardeo en el que decenas de civiles mueren sin haber cometido ningún delito o, en cualquier caso, sin derecho a un juicio justo, nos escandaliza también, aunque bastante menos. Pero si es un avión sin piloto el que, además de violar la soberanía de otro país, mata a un "blanco escogido" a 10.000 km de distancia, entonces nadie protesta. Todos aceptamos con naturalidad que se asesine a un ciudadano de otro país en un callejón de Aden o de Islamabad si se hace desde lejos y a través de una máquina "vacía de hombre".

Algo parecido ocurre en las aduanas y en los aeropuertos. Todos los turistas del mundo —a los emigrantes no les queda más remedio— aceptamos sin protestas ni resistencias que se conculque de hecho el principio de "presunción de inocencia" y que se nos trate, por tanto, como a sospechosos de terrorismo, porque esa suspensión del derecho se realiza a través de un proceso mecanizado en el que somos manejados por máquinas más que por manos. Un registro manual nos soliviantaría y nos humillaría; si se utiliza un escáner electrónico no solo no nos resistimos, sino que nos sentimos tranquilos, apaciguados, casi como si nos estuviesen "curando".

Lo mismo sucede en el caso Snowden. Dejemos a un lado el escándalo político, la complicidad de la Unión Europea, el ignominioso "acto de

guerra" contra Bolivia y su presidente. ¿Por qué los ciudadanos del mundo hemos aceptado con tanta docilidad el espionaje potencial de nuestros correos privados por parte de los Estados Unidos? Soportamos difícilmente la curiosidad de un vecino entrometido y fisgón; y nos repugna instintivamente la figura del soplón o del confidente que, como ocurría en la dictadura de Ben Ali en Túnez, pasaba información a la policía sobre las conversaciones privadas en los cafés. Por lo demás, uno de los rasgos que más escandalizaba a los occidentales de los regímenes de la órbita soviética (pensemos en la famosa película *La vida de los otros*) era su tentativa rudimentaria e impotente de "espionaje total". Pues bien, esa pesadilla antiliberal del "espionaje total" se ha hecho realidad en el país más "liberal" del planeta, desmintiendo así que realmente lo sea, y no hemos dicho nada. ¿Por qué? Una explicación es que nos hemos tragado la propaganda "antiterrorista" del Gobierno estadounidense, dispuestos a sacrificar derechos y libertades a la promesa de una mayor seguridad. Otra —mucho más natural— es que este "espionaje total" se realiza a través del más sofisticado, desarrollado y universal sistema tecnológico de comunicación global, en el que están atrapados también nuestros placeres, nuestros amores y nuestros trabajos.

Cuanto más artificial es un procedimiento, más naturales nos parecen sus consecuencias. Más allá de las ideologías y de las estrategias políticas, más allá de los gobiernos que las usan, son las máquinas mismas las que impiden distinguir —a nivel de la conciencia humana— una cámara de tortura de un quirófano de una aduana de un bombardeo de un e-mail de un parque de atracciones de una cocina moderna. Capitalismo y democracia social son incompatibles, pero el capitalismo ha impuesto ya un horizonte mental de maquinismo consumista tan "atmosférico" que no sabemos si podremos algún día retroceder de nuevo —sin pedir ya mucho más— hasta la más sencilla y elemental —y cruel— humanidad.

¿QUIÉN ORGANIZA LA FUGA?

Una mirada superficial podría inducir la ilusión de que vivimos en un mundo deshuesado por las nuevas tecnologías, en el que el lenguaje, reducido a harapos, ha dejado su lugar a un caleidoscopio de imágenes dispersas y fragmentos de sueños sin hilvanar. Pero quizás no es verdad. García Márquez, siempre tan atento a voces y sonidos, escribía hace algunos años, en el umbral del nuevo siglo: "La humanidad entrará en el tercer milenio bajo el imperio de las palabras. No es cierto que la imagen esté desplazándolas ni que pueda extinguirlas. Al contrario, está potenciándolas: nunca hubo en el mundo tantas palabras con tanto alcance, autoridad y albedrío como en la inmensa Babel de la vida actual. Palabras inventadas, maltratadas o sacralizadas por la prensa, por los libros desechables, por los carteles de publicidad; habladas y cantadas por la radio, la televisión, el cine, el teléfono, los altavoces públicos; gritadas a brocha gorda en las paredes de la calle o susurradas al oído en las penumbras del amor". Y concluía de manera contundente: "No: el gran derrotado es el silencio".

Es verdad. Ninguna época de la historia ha dicho tantas palabras; nunca la humanidad ha hablado tanto, y esto hasta el punto de que casi podría imaginarse nuestro mundo presidido por un cartel de contenido inverso al de los hospitales y las bibliotecas: prohibido callarse. Hay algo así como una fuga organizada, colectiva, del silencio, en cuyos abismos tratamos de no caer por todos los medios. ¿Por qué? ¿Qué hay en ese abismo? ¿Qué pasa cuando callamos? ¿Quién habla cuando callamos? ¿De qué está lleno el silencio? Porque esa es la paradoja: el silencio habla. El viejo moralismo diría que, cuando nos quedamos solos y callados, nos habla la conciencia, cuya voz hay que sofocar con toda clase de ruidos. Pero la cuestión es más banal y más profunda. Cuando dejamos de hablar, es precisamente la lengua la que se apodera de nosotros; nos ponemos a pensar. Y nos ponemos a

pensar en castellano —los hispanohablantes—, prisioneros de pronto de la lengua propia, que es la materna, de la que no podemos liberarnos sino saliendo de nuevo a la intemperie para pronunciar sus palabras en voz alta. Todo insomne lo sabe: de noche, en la oscuridad, en la soledad opresiva de la vigilia forzada, sucumbimos a la sobrepoblación lingüística de nuestra cabeza, que no para de decirnos nombres y conjugarnos verbos. La verdad es que tenemos muchas más palabras cuando callamos que cuando hablamos. Y hablamos precisamente para compartir el peso e intentar descargar una parte en el exterior. De nada sirve nuestro esfuerzo, pues el lenguaje tiene esta característica diabólica: las palabras de las que nos liberamos se mantienen —siguen y siguen— en nuestro interior.

De todos los misterios del lenguaje, son estos dos quizás los más insondables: con quién hablamos cuando solo pensamos y quién nos ha metido todas esas palabras en la cabeza. Cuando estamos solos, el lenguaje que habla en el silencio parece íntimo; pero como se trata del lenguaje en toda su pureza y en toda su particularidad materna, sin interferencias exteriores, es en realidad el lenguaje común: en el sentido de que es, al mismo tiempo, el más estrictamente verbal y el más estrictamente histórico. Nos contamos nuestros secretos con el lenguaje más convencional, con el lenguaje de todos, mediante la colectividad misma que reside en cada uno de nosotros y que se revela tanto más colectiva cuando más íntimamente nos asalta. El lenguaje es el "lugar común" en el que penetramos cuando nos quedamos a solas. Por eso el poeta, tantas veces huraño y solitario, puede decir verdades que nos atañen a todos; y por eso el político, tan parlanchín, atenta tan a menudo contra el lenguaje mismo y su capacidad de comunicación.

La humanidad se define por dos rasgos: por el lenguaje y por la huida del lenguaje. La huida del lenguaje es lo que llamamos "hablar" y es tan necesaria como el lenguaje mismo. Esa fuga organizada la conocemos también con el nombre de "sociedad", el holgado recinto donde descansamos de nosotros mismos y nuestra sobrepoblación interior, pero donde este "nosotros mismos" adquiere su forma, su bagaje, sus recursos materiales. Por eso es tan importante saber quién organiza la fuga: qué fuerzas, qué instituciones, qué palabras. Digamos que, a lo largo de la historia, la organización de esta fuga lingüística del lenguaje íntimo y común ha estado en manos de los propietarios de esclavos, de la Iglesia, de

los hombres de la tribu. Hoy puede decirse que el control ha pasado a los medios de comunicación o, si se prefiere, al mercado, que ha acabado por subsumir y agotar todos los intercambios sociales.

Pero el mercado ha dado un paso más. No se conforma ya con organizar la fuga que llamamos "lenguaje", como hacían los viejos gestores de los verbos. Ahora además explota económicamente la huida; la convierte en una fuente de ganancia y especulación. Este es el caso de Google y su motor de búsqueda, el más usado por los usuarios de Internet. En un artículo de título elocuente ("Hacia el capitalismo lingüístico"), el investigador francés Frédéric Kaplan explica en detalle cómo las empresas anunciantes a través de Google "pujan", como en una subasta, por apropiarse determinadas palabras "claves" sobre las que los navegantes informáticos "pinchan" millones de veces por segundo (por ejemplo, "vacaciones"). Como Google diversifica cada vez más sus servicios, este gran mercado lingüístico, que proporciona ganancias de hasta 40.000 millones de dólares al año, tiende a establecer una relación íntima y directa, espontánea y silenciosa, entre las palabras y los anunciantes y, por lo tanto, también una estandarización de la lengua misma. Es lo que Kaplan describe como "el paso de una economía de la atención a una economía de la expresión". Puesto que el valor de una palabra se deriva de su frecuencia estadística, tanto los errores ortográficos como las búsquedas más extravagantes son seleccionados de manera negativa a fin de que vayan desapareciendo y dejando su lugar a las expresiones más rentables. En realidad, cuando comenzamos a escribir una palabra y Google nos propone diferentes variables "correctas", no nos está ayudando a nosotros sino a sí misma, encaminando nuestra búsqueda hacia las palabras mejor pagadas por los anunciantes.

De momento las palabras valen ya dinero; y las empresas pagan a Google por ellas. No hay que descartar que algún día no muy lejano compren el derecho a poseerlas en exclusiva y todos tengamos que pagar una pequeña "tasa de uso" cada vez que pronunciemos la palabra "cielo" o "amor" o "patata". Tendremos entonces que recurrir a las faltas de ortografía ("hamor" y "zielo") y a los sinónimos ("firmamento" y "tubérculo") para tratar de seguir huyendo gratis, al mismo tiempo, de la superpoblación del silencio y de los organizadores del verbo. O habrá que recuperar a ese gran derrotado, el silencio, y refugiarnos todos juntos un momento en él para

sacar de su abismo las subordinaciones de la lengua materna antes de volver a la fuga socialmente organizada, gestionada ahora por los poetas, los tartamudos y los revolucionarios.

TERCERA PARTE

HOMBRES

¿PODEMOS FIARNOS DE LOS DESCONOCIDOS?

La habitabilidad material del mundo es una cuestión sobre todo de confianza. La pugna y la sospecha son siempre secundarias o reactivas; y la economía y la política, que determinan su curso, explotan la credulidad constructiva de una humanidad a la que sorprenden una bombilla fundida y una cañería vacía, pues esperamos ingenuamente que se encienda la luz al presionar el interruptor y salga agua al abrir el grifo. Todo se sostiene con una cierta estabilidad, y todo se reproduce con una cierta continuidad, gracias a la ilusión individual de que, mientras nosotros dudamos, el otro sabe lo que se trae entre manos; y de que, si nosotros confeccionamos chapuzas provisionales, nuestro compañero, nuestro vecino, nuestro fontanero saben bien lo que se hacen. Estamos seguros de que los padres saben cuidar a sus hijos, de que el paseante no nos va a mentir ni a matarnos si le preguntamos la hora, de que el médico quiere curarnos, de que el puente no va a caerse, de que la silla va a soportar nuestro peso, de que el picaporte va a ceder a la presión de nuestra mano. Si Gian Battista Vico, el filósofo italiano dieciochesco, tenía razón y "solo conocemos de verdad lo que nosotros mismos hacemos", hay que admitir que nuestra vida cotidiana consiste —y solo es posible por ello— en una radical confianza en lo desconocido, en una fe ciega en millones de desconocidos que han levantado nuestras casas, instalado nuestros teléfonos, fabricado nuestros coches, construido nuestras carreteras (y preparado, desde que somos pequeños, nuestras comidas, remendado nuestros vestidos, curado nuestras heridas).

La confianza es lo primero. Y la primera confianza tiene que ver con la naturaleza. Confiamos en que volverá a salir el sol, en que el suelo no desaparecerá bajo nuestros pies, en que el aire llegará a nuestros pulmones,

en que las montañas no se vendrán abajo, en que el agua correrá entre los guijarros del torrente.

Puede parecer de entrada paradójico, pero lo contrario de la confianza es la religión, al menos en sus versiones extremas, que son muchas veces laicas. El cristianismo —al igual que el resto de las doctrinas cosmofóbicas — sospecha de las apariencias; es decir, de las cosas que aparecen; es decir, de las cosas que parecen ellas mismas: el mundo es una pantalla donde se proyectan solo sombras y los objetos que introduce vanidosamente el hombre deben ser disueltos en el único principio constituyente: Dios. Esta primacía mística del "momento constituyente" es compartida por la religión y por el capitalismo y algunas veces ha sido y sigue siendo reivindicada también por la izquierda. El Marx juvenil, por ejemplo, confundía "cosificación" y "fetichismo" y condenaba, como Kohelet y San Jerónimo, los objetos manufacturados mismos como fuente de alienación negativa. Pero no hay nada malo en "alienar", ni siquiera industrialmente, nuestro trabajo vivo; no hay nada malo en que la energía biológica o mental se "cosifique" para convertirse precisamente en "cosa": una silla, un coche, un puente, una ley, una institución. Una parte de la izquierda, en nombre de la participación, contra la idea de "representación", insiste en el carácter liberador de los procesos inacabados, de las obras en construcción, de las criaturas siempre crudas que hierven y hierven sin terminar nunca de hacerse.

El peligro no es la confianza en lo desconocido, la confianza en los desconocidos. Esa debe seguir siendo la base de un mundo cuya división del trabajo y complejidad tecnológica, con independencia de su orientación económica, nos pone cada vez más a merced de los otros. Entre la arqueología y la biología, está la sociedad, compuesta a partes iguales de cosas hechas y cosas por hacer, de decisiones ya tomadas y decisiones por tomar. La ciencia tiene que estar siempre en construcción; una casa, no. La vida —la lucha misma— tiene que estar siempre sin hacer del todo: una camisa o un cuento, no. Los científicos más rigurosos confían en los albañiles que han levantado las cuatro paredes de su laboratorio y los revolucionarios más incansables confían en que el guiso que cuecen en el fogón estará preparado antes del triunfo de su causa. No me parece mal que el trabajo vivo de los zapateros se convierta —el más hermoso cuento de hadas— en zapatos; no me parece mal que nuestros zapatos los haga un

zapatero y nuestras casas un albañil y nuestra lavadora un obrero especializado. Lo que me parece mal —lo que *está* mal— es que el zapatero, el albañil y el obrero no sean dueños de sus cuerpos, de sus instrumentos de trabajo, de sus cabezas y, por lo tanto, del tiempo necesario para desconfiar no de los fontaneros, los electricistas y los mecánicos, sino de las causas de esta privación. No me parece mal que la libertad viva de los ciudadanos —la magia más maravillosa— se convierta en leyes, instituciones y parlamentos. Lo que me parece mal —lo que *está* mal— es que nuestras leyes no nos defiendan, nuestras instituciones no nos protejan y nuestros parlamentos no nos representen y que, por este motivo, hayamos acabado desconfiando no de sus secuestradores, sino de la política misma. Y que precisamente por eso hayamos aceptado convertir en una "especialidad" lo que, al contrario de lo que ocurre con las naves y los zapatos y según el reparto que hizo Zeus de los saberes *in illo tempore*, es la única cosa —la política— que todos podemos conocer y que no debemos dejar en manos de desconocidos.

El capitalismo se reproduce socialmente, en la medida en que todavía es *sociedad*, gracias a la confianza radical de los humanos en las cosas visibles y en los desconocidos invisibles que las han hecho. Debemos proteger esa confianza para tiempos mejores y protegerla precisamente de una fuerza siempre constituyente, siempre destituyente, que disuelve sin parar todo lo visible, que desacredita y vuelve amenazadores a los desconocidos y que, por eso mismo, cuestiona los fundamentos mismos del mundo y su supervivencia. Hoy —como lo prueban las inútiles y agoreras cumbres sobre el clima— está a punto de ocurrir lo más increíble: que dejemos de creer no solo en la hora que marcan nuestros relojes y en las medicinas que prescriben nuestros médicos, sino también, más radicalmente aún, en la estabilidad de la tierra, en la seguridad del aire y hasta en la próxima salida del sol.

TRAGEDIA, FARSA, APOCALIPSIS

Todos los ingredientes parecen combinarse para producir un inquietante *déjà vu*: una crisis económica global, el retroceso de la democracia, la búsqueda de un chivo expiatorio, una fractura europea de la que resurge la imagen aún borrosa de un Reich alemán. Son ya legión los analistas que establecen paralelismos bastante acertados entre la época actual y el periodo de entreguerras del siglo pasado. Semejanzas hay muchas, pero lo cierto es que, más allá de la decadencia ecológica del planeta y la amenaza nuclear, conviene señalar también una diferencia cultural que excluye cualquier repetición mecánica: el fascismo fue la respuesta al triunfo de la gran revolución rusa y su ascenso se produjo en un marco denso de ideologías fuertes en el que la mayor parte de los europeos se alinearon conscientemente de uno u otro lado.

Seamos optimistas. Tras 50 años de Estado de bienestar y "hedonismo de masas", las víctimas de la crisis no son trabajadores explotados, aunque la explotación del trabajo se haya intensificado brutalmente, ni tampoco parados harapientos, aunque no dejen de aumentar el número de parados y de harapos: son —por usar la expresión de Bauman— "consumidores fallidos". En tiempo de crisis", se nos alerta, se puede llegar a creer cualquier disparate. La combinación de mercancías y nuevas tecnologías ha generalizado un modelo antropológico que debilita casi todas las adhesiones fiduciarias, hasta el punto de que el innegable aumento de las filiaciones religiosas no puede ocultar el pragmatismo consciente de los que escogen, en el menú variado de las doctrinas de salvación, la que más se ajusta a su perfil social o laboral. Si una ideología es una convicción universal cuya raíz misma implica *el paso al acto*, podemos decir que el compromiso ideológico es hoy residual en el mundo: el crecimiento de Amanecer Dorado, del Frente Nacional o de UKIP (o el del islamismo político radical), que debe sin duda preocuparnos, está limitado en cualquier caso

por el "nihilismo de mercado". Frente a estos movimientos agresivos y frente al retroceso de democracia, la dificultad para creer nos salva de los fascismos clásicos, pero inhabilita también, como alternativa viable, a las izquierdas tradicionales. La reacción "natural" en el interior de este modelo, la más saludable, la única posible, es el 15-M y sus indignados descreídos y solidarios, reverso ético de la mercancía y sus hechizos. *Podemos* es la tentativa de convertir esa "descreída" profilaxis antifascista en un programa realmente reformista de gobierno.

Seamos pesimistas. Tras 50 años de Estado de bienestar y "hedonismo de masas", las víctimas de la crisis no son trabajadores explotados, aunque la explotación del trabajo se haya intensificado brutalmente, ni tampoco parados harapientos, aunque no dejen de aumentar el número de parados y de harapos: son —como lo expresa Bauman— "consumidores fallidos". En tiempos de crisis, ¿se puede creer cualquier disparate? La derecha, porque es realmente disparatada, puede tener más éxito que la izquierda, pero ni una ni otra va a conseguir ideologizar, ni para mal ni para bien, a la mayor parte de la población. El peligro procede hoy de un nuevo populismo mucho más nietzscheano y risueño que el fascismo, mucho más escéptico en términos de actitud vital, mucho más "situacionista", si se quiere, incluso en medio de la catástrofe económica y social que se avecina. Creer, aunque se trate de un disparate (los extraterrestres o la superioridad racial), es un vínculo. Y hay que abordar más bien la perspectiva de un fascismo sin vínculos, seguido por gente que "no puede creer" y que, por tanto, no va a necesitar ninguna cobertura de legitimidad para defender sus intereses. Me cuesta poco trabajo imaginar a millones de personas siguiendo a un líder al que no rinden ningún culto y al que, aún más, desprecian; o votando un programa que saben radicalmente injusto; millones de prevaricadores que, tras décadas de hedonismo de masas y nihilismo de la mirada, se sienten hoy legitimados, como en la balsa de la Medusa, a no ocuparse más que de salvar su pellejo, sin necesidad de rendir cuentas a ningún sacerdote ni de pedir justificaciones a ningún emperador. Esa es la imagen, sí: millones de prevaricadores enfrentados entre sí, en una lucha a muerte, mientras algunos indignados buenos, sin un recambio ni una organización, tratan de recordar los principios de una civilización minada por los propios soportes materiales que los han forjado, soliviantado y reprimido.

Seamos optimistas: ningún Amanecer Dorado ganará nunca las elecciones. Seamos pesimistas: todo puede ser aún peor. La conocida frase de Marx según la cual la historia se repite primero como tragedia y luego como farsa admite distintas variaciones. Empujados hacia una decadencia ecológica irreversible y con los arsenales llenos de armas de destrucción masiva, lo que hace 100 años fue tragedia hoy puede repetirse como apocalipsis. Con ideología o sin ella, pongamos algunos parches, por favor.

JÓVENES SUBLEVADOS CONTRA LA JUVENTUD

Si hay un término que suena a propaganda es sin duda "juventud". Los regímenes fascistas, de hecho, lo convirtieron en el centro simbólico —junto a "raza" y "fuerza"— de la movilización de masas con la que estuvieron a punto de someter al mundo entero. Metáfora de la renovación permanente, de la nación eternamente viva, del hombre siempre nuevo reverdecido contra la decadencia y la corrupción, la juventud marchaba, la juventud luchaba, la juventud construía el futuro, la juventud rejuvenecía a los que seguían los mandatos de la patria y del caudillo. El himno del fascismo italiano de 1922 se llamaba precisamente *Juventud* (*giovinezza giovinezza primavera di bellezza*). Y Hitler exaltó la juventud como el molde estético donde se refundía una y otra vez la indestructibilidad del imperio. La mayor parte de los jóvenes propuestos como espejo y fragua de inmortalidad en los años treinta murieron brutalmente, sin embargo, durante la Segunda Guerra Mundial.

Solo un modelo social ha insistido más que el fascismo en las virtudes de la juventud; solo un modelo social ha despreciado más que el nazismo la debilidad, la vejez, la imperfección, la biodegradabilidad: el mercado capitalista. La propaganda capitalista se llama publicidad. Todos los años el mercado gasta en torno a 500.000 millones de dólares en impedir que envejezcan los objetos, en destruirlos antes de que parezcan usados, y en convertir a los propios usuarios en imágenes liberadas de los estragos del tiempo. Todos los reclamos visuales, todos los eslóganes publicitarios, en las pantallas y en las vallas publicitarias, exaltan permanentemente, como el fascismo, la eterna juventud: mercancías siempre nuevas que humillan a los cuerpos y les exigen un esfuerzo de resurrección permanente para no desentonar con los automóviles, los electrodomésticos, los vestidos que los

rodean. Las 400.000 operaciones de cirugía estética practicadas todos los años en España —junto a la ilusión de una prolongación tecnológica ilimitada de la vida individual— indican hasta qué punto la juventud es la condición misma de la reproducción económica y, con ella, de la integración social, la autoestima y la satisfacción personal. El culto a la juventud forma parte de la entraña material del sistema al mismo tiempo que define, más que cualquier criterio ideológico, étnico o religioso en otras épocas de la historia o en otros lugares del mundo, los criterios de la jerarquía antropológica y social. El lugar que todo el mundo mira, o que todo el mundo mira durante más tiempo —la pantalla— está poblado únicamente por jóvenes: jóvenes modelos o jóvenes actrices, presentadores jóvenes, jóvenes deportistas, jóvenes consumidores de yogurt, concursantes jóvenes, jóvenes redundantes que hacen publicidad de la juventud, la cual a su vez publicita el carácter eterno y natural del mercado. Como los cuerpos hieráticos y esculturales de Leni Riefenstahl en relación con el Tercer Reich, cada destello de juventud —en el metro o en la pasarela— nos compromete activamente con la supervivencia simbólica y material del régimen de destrucción generalizado de cosas y cuerpos que llamamos confusamente "libre mercado".

Ninguna sociedad, pues, ha rendido un culto tan fanático a la juventud como la capitalista; y ninguna sociedad, sin embargo, ha despreciado tanto a los jóvenes. Las cifras son tercermundistas. Es cierto: más del 40% de los jóvenes españoles están en paro y los que trabajan lo hacen con contratos basura y con salarios bajísimos. Es cierto: 6 de cada 10 jóvenes entre 18 y 30 años vive con sus padres y el 55% depende de ellos para sobrevivir. Pero todo esto parecía soportable mientras lo soportaban. ¿Por qué lo soportaban? La respuesta que dábamos desde la izquierda, con cierta displicencia y mucho pesimismo, tenía que ver con ese largo proceso de despolitización emprendido en los años setenta y asociado a lo que Pasolini llamaba el "hedonismo de masas": acceso a mercancías y tecnologías baratas que alimentaban la soledad material y la imaginación común. La "miseria vital", compartida en realidad con los jóvenes sublevados en el mundo árabe, parecía amortiguada o compensada en Europa por los privilegios de un consumo menudo, de *gadget* y *pizzas*, de iPods y refrescos, que en realidad —aún más que la represión— promovía la infantilización permanente de las nuevas generaciones. No sé cuántos

golpes puede soportar un cuerpo; pero hay mucho desprecio en suponer que un alma puede aguantar —o incluso reclamar— un número ilimitado de caricias falsas. Los adultos pueden querer solamente dinero o sexo o comida; pero lo natural es que los jóvenes quieran ser adultos y ser adulto, aunque el mundo no lo sea, aunque los padres no lo sean, ha significado siempre lo mismo: ser libre, independiente, digno, dueño del propio discurso. ¿Qué es la juventud? La rebelión no contra los mayores, sino contra la infancia; el deseo irresistible de abandonar la niñez; la negativa radical a ser tratados como niños.

Habíamos menospreciado el deseo de los jóvenes de ser adultos contra todo un entramado social, político y cultural que quiere retenerlos en la infancia. Materialmente, sí, pues, como recordaba el movimiento Juventud sin Futuro, el capitalismo los priva de casa propia y de trabajo, dos cosas que los niños no necesitan y que, aún más, no deben tener. Pero una sociedad que los quiere retener en la infancia también políticamente, sustituyendo su derecho al lugar del padre —digamos en términos psicoanalíticos— por abalorios y caramelos. No es extraño, pues, que la "resistencia a ser tratados como mercancías" integre al mismo tiempo un impulso social y una sublevación moral, cuya única fusión posible es la reclamación de "democracia". Negarse a la mercantilización es afirmarse, frente a la futura infancia, como sujetos políticos y morales sin condiciones ni componendas. Los jóvenes se han hartado de la *juventud eterna*, tiranía de los mercados, y luchan maduramente contra ella.

¿La juventud? Es la rebeldía contra la infancia. ¿La infancia? Es precisamente el capitalismo, que impone el tiempo prepolítico y presocial de la digestión como el único posible. Solo a adultos pervertidos puede producirnos sorpresa que los jóvenes quieran ser mayores en lugar de querer seguir siendo niños. Nos sorprende y nos indigna: "Ninguna generación ha vivido mejor", les regañan los periódicos y los políticos en España. También es verdad que ninguna ha tenido menos perspectivas de futuro. Pero no es eso, no: es que quieren ser tratados como mayores de edad; y solo pueden serlo chocando objetivamente contra el mercado. Hay revueltas del pan y revueltas contra las golosinas, y las dos revelan los límites del capitalismo.

El día 7 de abril de 2011, casi por casualidad, me vi metido en una manifestación convocada en Madrid por Juventud sin Futuro. Yo venía de

Túnez, donde había vivido con sorpresa una revolución, y lo que me sorprendió es que en realidad no me sorprendiera nada. Me pareció, al contrario, que seguía en la avenida Bourguiba o en la Qasba, pues reconocí enseguida a esos jóvenes bulliciosos, rabiosos, ingenuos y sin memoria que de pronto, platónicamente, descubrían en sus gargantas consignas que no conocían, pero que emergían de una larga tradición reprimida, al tiempo que se difundían en un medio nuevo, inventado por ellos con instrumentos flexibles y ligeros. Eran los mismos jóvenes que en Túnez; las mismas miradas; la misma conciencia repentina de que las cosas no van bien y el mismo deseo de gritarlo; la misma conmoción casi orgásmica de una voluntad común de muchas cabezas. Nada tiene de raro esta semejanza. En realidad, bajo el capitalismo en crisis, la juventud ya no es una franja de edad ni una emoción edípica; no es, desde luego, el "futuro de la humanidad"; homogeneizada por su particular vulnerabilidad dentro del mercado y por el uso de los mismos medios tecnológicos (esa "imaginación común" desactivada hasta ahora por la dispersión espacial), la juventud se ha convertido, en Túnez y en Madrid, en México y en Bombay, en una "clase social" global. Ser o no joven ya no es una cuestión biológica, sino de clase: de la clase de todos aquellos que quieren ser mayores de edad —contra la juventud eterna del mercado— y que descubrieron en Tahrir, en la Qasba, en la Puerta del Sol o en la plaça de Catalunya, con la vieja memoria y la nueva imaginación común, que democracia y capitalismo son incompatibles; y que rebelarse por el pan y contra las golosinas es abrir ya la rendija política y moral por donde se colará de nuevo la humanidad.

¿Se exagera al llamarlo revolución? Se exageraba antes, cuando lo llamábamos sumisión.

LA NORMALIDAD, ¿NO ES UNA CATÁSTROFE?

“Entelequia”, para Aristóteles, no era una forma de nombrar lo ideal o inexistente. Era, en algún sentido, todo lo contrario: una “ilusión de realidad completa”, el procedimiento mental abusivo en virtud del cual podemos pensar retrospectivamente las cosas como si hubiesen sido desde el principio lo que llegarán a ser solo al final. Cuando pensamos en Napoleón de niño, por ejemplo, lo imaginamos ya, desde la cuna, dotado de un carácter imperioso y decidido y buscamos en sus pequeñas travesuras infantiles al conquistador de Egipto y al emperador de Europa. Eso es una “entelequia”. Lo mismo pasa cuando pensamos en la crisis de entreguerras que llevó a las matanzas de la Segunda Guerra Mundial. Temblamos al recordar la ascensión de los fascismos sin comprender que eran muy pocos los que en 1922 o en 1933 temblaban ante Mussolini o Hitler. En los años treinta del pasado siglo, Mussolini no era Mussolini, encarnación del totalitarismo, ni Hitler era Hitler, representación viva del *mal*; tampoco el fascismo o el nazismo eran otra cosa que ideologías legítimas, apoyadas por amplísimos sectores de la población, de cuyo peligro no se percataban ni siquiera —como denunció alarmada la filósofa Simone Weil— los liberales o los comunistas.

Eso es una “entelequia”: pensar que Hitler fue siempre para todos el monstruo en que lo convirtieron sus crímenes y que el nazismo fue visiblemente, desde el comienzo, la atrocidad que tantos libros y películas han fijado en nuestra memoria como límite demoníaco de la humanidad. Nada de eso. Incluso después de las leyes de Núremberg, mientras los judíos eran conducidos a campos de concentración, los propios judíos bebían café, abrían sus tiendas, celebraban sus bodas, sucumbiendo a esa ilusión de normalidad que es el umbral, al mismo tiempo, de la normalidad

y de la catástrofe. Aún más: incluso los propios fascistas y nazis sucumbían a la misma ilusión; ninguno de ellos —o muy pocos entre ellos— tenían conciencia de ser "fascistas" y "nazis". Eran hombres y mujeres de su época que aceptaban como buenas o como tolerables o, al menos, como necesarias las medidas racistas y los impulsos liberticidas de los gobiernos que en muchos casos ellos mismos habían elegido. Tengamos mucho cuidado en Europa: nadie nos va a avisar cuando llegue el fascismo porque ni siquiera se va a presentar —sería absurdo— con ese nombre. Tengamos cuidado: no vamos a reconocer al nazismo cuando regrese porque hablará de nuevo, como entonces, de paz y civilización, de valores y moralidad.

Los fascismos europeos del siglo pasado pueden ser definidos como una contrarrevolución radical contra la revolución socialista que desde 1917 "amenazaba" Europa. No podemos establecer un paralelismo exacto entre la crisis de entreguerras y la que estamos viviendo ahora —la derrota del comunismo y la dictadura tecnológica lo impiden—, pero ello no debe llevarnos a ignorar las similitudes. Y hay una a la que deberíamos prestar alarmada atención a fin de que sus consecuencias no vuelvan a sorprendernos completamente desprevenidos. Hoy se prepara también una contrarrevolución radical, una contrarrevolución "preventiva" que combina, como en los años treinta del siglo XX, las leyes, la movilización y la violencia. En el marco de la crisis capitalista y de las resistencias sordas ya efervescentes, esta contrarrevolución implica a gobiernos democráticos, medios de comunicación, grandes multinacionales y organizaciones parainstitucionales o militantes. Breyvik, el terrorista de Oslo, como su mellizo el Estado Islámico, es el resultado de esta combinación.

Mucho cuidado. A diferencia de lo que ocurrió en el siglo pasado, la contrarrevolución se adelanta a la revolución. Esta vez no se llamará Hitler ni usará la cruz gamada, pero la contrarrevolución ya en marcha, si no estamos más atentos que hace 80 años, nos llevará a un lugar aún peor. Porque toda repetición del mismo mal —en un contexto de permanente perfeccionamiento destructivo— es siempre un empeoramiento.

¿CON QUÉ DERECHO SOBREVIVIMOS A LOS MUERTOS?

A media mañana del día 19 de enero del año 2010, el *Liberty of the Seas*, uno de los navíos más grandes y lujosos del planeta, desembarcó a sus pasajeros en el idílico puerto de Labedee, un "paraíso privado" propiedad de la empresa estadounidense Royal Caribbean. Recibidos con música folclórica y refrescantes Labaduzees —el cóctel exclusivo del recinto—, los viajeros descendieron alborozados para disfrutar de las playas más sensuales, la comida más sofisticada, los hoteles más confortables, el parque acuático más grande del Caribe y hasta de una montaña rusa, tautológica y vertiginosa, siempre a disposición de los clientes. Este sueño materializado, retorno civilizado al edén bíblico, colindaba sin embargo con un mundo de inocencia perdida y barbarie antediluviana. Era solo un tabique, una transparencia dura e infranqueable. Porque, en efecto, al otro lado del muro de tres metros, erizado de espinas y protegido por guardias armados, no era 19 de enero sino 12; no era media mañana, sino las cinco de la tarde; no era Labedee, sino Haití y la tierra temblaba, las casas se derrumbaban, los niños lloraban y miles de supervivientes buscaban entre los escombros cadáveres y alimentos.

En el siglo XIX, los personajes de Jane Austen —nos dice Edward Said — podían disfrutar de vidas bucólicas en la campiña inglesa, preocupados solo por los pretendientes de sus hijas, gracias a que el lejano ejército imperial saqueaba entre tanto la India. El turismo —y la televisión— complican moralmente las cosas. Estamos en la misma habitación. En diciembre de 2004, después del tsunami que revolcó el sudeste asiático, muchos ingleses aprovecharon la reducción de los precios para viajar a las playas de Indonesia, donde se bañaban, bebían y reían mientras, al otro lado de una sucinta alambrada, centenares de niños huérfanos deambulaban

sobre el fango de un mundo desecho. ¿Con qué derecho sobrevivimos a los muertos? Con el que nos da la certeza inevitable de nuestra propia muerte. Los muertos nos autorizan a seguir viviendo, a reírnos, a enamorarnos, a construir una casa y a celebrar una fiesta a condición de que tarde o temprano también nosotros nos muramos. El dolor de mi vecino no paraliza mi vida porque mi vida misma me llevará al mismo punto; la catástrofe de Indonesia no paraliza a Inglaterra porque los ingleses mismos son mortales. Pero ¿con qué derecho los ingleses van a un funeral en Indonesia? ¿Con qué derecho los estadounidenses se ríen en un funeral en Haití? Aceptemos la idea más bien audaz de que entre el placer de unos y el dolor de otros no hay ninguna conexión culpable; dejemos a un lado la política, la economía, la historia misma; queda sin justificar nuestra presencia en un lugar al que nadie nos ha llamado, en el que no tenemos ningún pariente, en el que no queremos aprender nada. Queda por justificar, por tanto, nuestra *mala educación*. Todas las civilizaciones de la tierra, tras un periodo de duelo, permiten a los humanos vestirse de colores y hacer el amor; pero todas las civilizaciones de la tierra han considerado siempre una mortal ofensa *reírse en un entierro*, sobre todo en el entierro de un desconocido. Pues bien: la globalización capitalista consiste —desde el punto de vista antropológico— en que las clases medias de Occidente, a través del turismo y la televisión, vayan a reírse a carcajadas, a beber y bailar y follar en los entierros de los demás. ¿Por qué nos reímos en el entierro de los indonesios? ¿Por qué nos reímos en el entierro de los haitianos? Estamos allí porque somos más ricos y poderosos, y eso vale también para los buenos sentimientos; pero si somos además descorteses y groseros —si nos reímos en sus funerales— es porque estamos convencidos de que, al contrario que los haitianos y los indonesios, nosotros no nos vamos a morir.

Si no fuese colonialismo, el turismo sería en todo caso *mala educación*. ¿Cómo justifican los viajeros su alegría *in situ*? ¿Con qué derecho nos reímos en el funeral de un desconocido? Tanto la Royal Caribbean en 2010 como las agencias inglesas en 2004, lo mismo los turistas estadounidenses en Haití que los ingleses en Indonesia, aseguraban estar "ayudando a reconstruir el país". John Weiss, el vicepresidente de la empresa estadounidense, se enorgullecía de "algunas sillas y colchones que les sobraban" y que han entregado a los haitianos. Pero se referían, sobre todo, a las pocas decenas de trabajadores locales que emplean las agencias y al

puñado de artesanos a los que dejan vender, a la debida distancia, algunos productos locales. Los personajes de Austen eran ignorantes; los del marqués de Sade eran cínicos; los turistas son tan ingenuos y fanáticos como los terroristas de Al Qaeda. Es el liberalismo llevado a su expresión más pura y radical: frente al dolor del otro y la muerte ajena, "lamentarse no sirve de nada"… hay que reír y beber y bailar y follar. Si dejamos a un lado la política, la economía, la historia, aún tenemos que juzgar las sociedades capitalistas por las paradojas antropológicas que obligan a asumir como comportamientos normativos. ¿Por qué me río en el entierro de tu madre? "Divertirme delante de ti te ayuda", "mi placer calma tu dolor", "mi bienestar es una deuda contigo". La grosería, la descortesía, la mala educación han pasado a ser casi imperativos morales ¿Puede extrañar que, cuando se trata de "salvar el mundo", Occidente se apresure a mandar marines y turistas?

En 1558, Pieter Brueghel, llamado el Viejo, llamado también el Campesino, pintó *La muerte de Ícaro*, un cuadro conservado en Bruselas en el que el espectador tiene que buscar con lupa al personaje mitológico nombrado en el título. Por delante de la aldea lejana y hospitalaria, del barco sereno en la bahía y del pastor ocioso en medio del rebaño, la figura central es la de un campesino milenario que rotura un cuadrado de tierra, sin percatarse de esa manchita espumosa, abajo y a la derecha del lienzo, que revela el fracaso de Ícaro y de sus desproporcionadas ambiciones. Brueghel, mientras el Renacimiento espumaba ya el despegue europeo, afirma pictóricamente una tesis y una toma de partido: las vidas paralelas del *hombre viejo*, triunfalmente aferrado a la tierra, y del *hombre nuevo*, cuyos caprichos insensatos sucumben en el mar sin llegar a rozar el orden ancestral de los humanos. El reaccionario Brueghel se equivocó y triunfó el *hombre nuevo*, pero no era ese, no, excogitado de la *razón* y la *virtud*, que habían soñado Robespierre, Marx y el Che. Contra el espesor de la tierra y el abrigo de las supersticiones, contra la lentitud narrativa y los hipócritas buenos modales del Antiguo Régimen, en Occidente no triunfó el derecho y la ciudadanía, sino Ícaro, el cual, gracias a Iberia y American Airlines, llega siempre indemne a su destino. Hay que invertir las proporciones del cuadro de Brueghel. El *hombre viejo* y el *hombre nuevo*, como dos especies paralelas, escarabajos y cebras, inmigrantes y turistas, pobres y ricos, comparten el mismo lienzo, pero es el *hombre nuevo* el que vuela y vuela,

en el centro de la escena, sin percatarse de la catástrofe del resto del mundo, en una esquina, que acabará arrastrándolo también a él.

El *hombre viejo* al menos respetaba a los muertos. El *hombre nuevo* capitalista es nuevo porque es el primero en la historia del mundo que se ríe en los funerales de los desconocidos. Se cree inmortal y, como todos los inmortales, demuestra —cuando no desprecio o crueldad— una olímpica indiferencia hacia los mortales.

LO QUE ESTÁ MAL EN EL MUNDO

A Salvador López Arnal, un africano del Barça.

En un mundo presidido por la muerte y la injusticia, es fácil dejarse llevar a la conclusión de que el mal es más real que el bien y de que, por tanto, hay algo no solo banal, sino engañoso en las caricias, que no dejan marcas, o en la risa y el juego, incapaces de doblegar una tiranía. Cuando el placer individual depende además de una gran maquinaria de beneficios empresariales y de estupefacción colectiva, tenemos quizás motivos más que fundados para sustraernos a la tentación e incluso para denunciar tanto a sus gestores como a sus víctimas. En este sentido, el fútbol, secuestrado y sobredimensionado por el comercio y la iconopatía, ofrece el ejemplo más insoslayable.

He contado esta historia otras veces. En el sur de Túnez está el campo de refugiados de Choucha, donde hasta hace pocos meses permanecían —digámoslo con toda la crudeza— los posos de la guerra de Libia: 200 subsaharianos de todas las edades que malvivían en tiendas, en pésimas condiciones higiénicas y alimenticias, abandonados por el gobierno tunecino y por las Naciones Unidas. Pues bien, a finales del mes de febrero de 2013, gracias a la ayuda de algunos solidarios, los refugiados consiguieron llegar hasta la capital para protestar ante el edificio de la UNRWA, frente al cual durmieron durante cuatro días antes de regresar al desierto con las manos vacías.

Fatma y sus tres hijos durmieron una noche en nuestra casa. La guerra los perseguía. De Darfur, en Sudán, Fatma había huido a Libia, donde desapareció su marido. Robada y acosada por los partidarios de Gadafi, robada y acosada por los enemigos de Gadafi, esta jovencísima madre sudanesa acabó cruzando la frontera de Túnez en febrero de 2011, con el pequeño Mohamed recién nacido. Desde entonces cocía allí su vida

redundante bajo el sol, pendiente solo de sus hijos, para los que reclamaba una escuela y una vivienda digna.

Ali y Yamal, sus hijos mayores, tenían 14 y 13 años, respectivamente. Durante la cena, mientras hablábamos de sus recuerdos de Libia, me dijeron de pronto que estaban deseando volver al campo de refugiados para el *klasku*. No entendí la palabra. Por más que buscaba en mi léxico árabe no conseguía descifrarla. ¿*Klasku*? Entonces me explicaron que Ali era del Real Madrid y Yamal del Barça, y comprendí que *klasku* era un alófono de "clásico", término con el que se anuncia en la cadena qatarí Al-Jazeera cada nuevo enfrentamiento entre los dos equipos españoles. Me quedé un poco perplejo y casi conmovido por la alegría y la erudición con la que los dos chavales, sin conocer nada de España, hablaban de Messi y de Cristiano y de los resultados de los "clásicos" anteriores. Les pregunté intrigado: "¿Y por qué sois cada uno de un equipo distinto?". "Bueno", respondieron, "nos pusimos de acuerdo". Eran rivales, pues, por un amigable reparto de papeles.

La forma más antigua de huir de la muerte, como bien señalaba el filósofo Pascal, es la de lanzarse una y otra vez una pelota en un espacio abierto. Si el fútbol se ha convertido en la forma más rentable y sospechosa de olvidar el mal es porque contiene inocencias de las que carecen el tenis o el balonmano: una relación más fuerte con el espacio, la dignificación racional de los pies, el triunfo de una geometría colectiva. Pero si el capitalismo puede ensuciar todos los orígenes, no puede controlar todos los destinos. El chovinismo madridista o blaugrana entiende sin duda que los africanos vivan los *klaskus* como un "acontecimiento mundial", pero no podrá entender en cambio sus razones. La recepción de un mismo espectáculo en Madrid y Sudán no homogeneiza a los espectadores, sino que marca sus diferencias culturales y las muchas formas posibles de reciclar un deporte pervertido por el comercio y la iconopatía. Aquí en Túnez, en los cafés del Nasser, cientos de subsaharianos abarrotan los cafés delante de la televisión, cortados en dos mitades un poco arbitrarias, pero muy concienzudas, y la pasión ecuánime y luminosa con que viven las jugadas de Iniesta o de Benzema tiene que ver, precisamente, con la total ausencia de chovinismo.

El *klasku*, sí, o la Copa del Mundo son acontecimientos mundiales, pero como lo son la llegada de los Reyes Magos. Mejor aún: como el

advenimiento de los colores o el descubrimiento de los números: a todos nos gustaba de niños tener nuestro rey mago favorito y todos tenemos nuestro número o nuestro color preferido. Uno no se juega ahí ni su honor ni su autoestima ni la sublimación de una venganza. Se toma partido por el acontecimiento mismo y ese alineamiento un poco fortuito o arbitrario (Melchor, el azul, el 5) es solo una astucia antropológica para formar parte de la erupción, para vivirla más intensamente, para poder narrarla; es decir, para convertirla en un mito. Porque los mitos consisten en eso: los pueblos toman partido por la Osa Mayor o eligen el Kilimanjaro para declarar al mismo tiempo la independencia del mundo y su compromiso con él. Lo mismo con Puskas, Maradona, Messi o Neymar.

Se puede despreciar el fútbol en España, pero no en África. Hay una posible recepción no capitalista en el campamento de Choucha de lo que el capitalismo mancilla en Madrid o en Río de Janeiro. Gane quien gane, Ali y Jamal no acaban los partidos ni frustrados ni deprimidos; tampoco rehabilitados. Su felicidad purísima debería hacernos más intolerantes aún con el comercio y la iconopatía, pero menos puritanos y severos con los placeres y sus “engaños”. El olvido del mal es a veces sencillamente… un bien.

FALSTAFF Y ROBIN HOOD

He escrito a menudo que el capitalismo ha hecho realidad todas las utopías de la izquierda, pero volteándolas en pesadillas: el dominio de la naturaleza en cambio climático, la versatilidad de los talentos en flexibilidad laboral y movilidad forzada, el ocio en paro, el voluntariado guevarista en esclavitud complacida. El desempleo y la crisis, en el contexto de una economía de rehenes consumidores, ha generado, en efecto, un ejército de voluntarios al servicio de las empresas: miles, millones de jóvenes dispuestos a trabajar gratis a mayor gloria del capitalismo. El sacrificio, la entrega, la abnegación no han dejado de existir; se han desplazado, como polen y gasolina de los intereses privados, a la maquinaria multinacional de la destrucción global. Mientras que el socialismo fracasó en la construcción de un "hombre nuevo", el capitalismo lo ha hecho realidad en la figura del "emprendedor", un tipo desarraigado, radicalmente soltero, que trabaja y consume con ferocidad sectaria, fuera del mundo, entre el jefe y el ombligo.

Uno de los grandes errores de la izquierda ha sido el de creer que, frente al capitalismo y sus horrores, se trataba de crear un hombre nuevo y no de conservar y mejorar el viejo. Para fabricar el suyo, al capitalismo le ha bastado con desmantelar, desmontar, disolver, liberar, con mucha destrucción pero poca represión. Por contra, nuestros grandes modelos morales —revolucionarios puros, insobornables, infatigables, sin deseos ni ambiciones personales— solo podían imponerse socialmente a través de la dictadura y estaban condenados, en consecuencia, a fracasar estrepitosamente. Los héroes pierden su luz, tan educativa y necesaria, si se convierten en instrumento de humillación y de castigo para una humanidad que quiere admirarlos, pero que no es capaz siempre de imitarlos.

Así lo explicaba, en síntesis luminosa, el gran teórico de la tecnología, Lewis Mumford, en un libro de 1926 sobre las utopías: "Al exigir que Pistol y Falstaff vivan como Cristo, el fanatismo religioso impide que estos

bribones de nacimiento sean capaces de alcanzar al menos el nivel de un Robin Hood". Mumford extendía la denuncia de este fanatismo a algunas corrientes revolucionarias de izquierdas obsesionadas con la perfección moral como condición de todo cambio estructural. La humanidad mira a Cristo y al Che, caídos del cielo, pero se desplaza trabajosamente de Falstaff a Robin Hood; esta es la transformación a la que podemos aspirar y a la que debemos confiar las revoluciones sociales: de un alegre, bullicioso, juerguista, putañero y ladrón hijo de puta a un bullicioso, juerguista, putañero y ladrón solidario. Ese otro mundo posible que imagino, más o menos justo y democrático, sin capitalismo ni patriarcado, homenajeará al Che, pero estará compuesto básicamente de humanos robinhoodescos o robinhoodianos y se reservará algunos Falstaff, ahora inofensivos, porque no habrá forma de aniquilarlos (y porque —diablos— tienen también su baja grandeza).

Hace unos días me enteré con alegría de que se ha iniciado el proceso de beatificación del escritor inglés G. K. Chesterton y de que el papa Francisco ha autorizado incluso una oración en su nombre: "Dios nuestro Padre, Tú que has colmado la vida de tu siervo Gilbert Keith Chesterton con ese sentido del asombro y el gozo […] haz que su inocencia y su risa […] y su amor por todos los hombres, especialmente por los pobres, concedan alegría a aquellos que se hallan sin esperanza". Entre otros milagros que el Vaticano no contabilizará, Chesterton devolvió a muchos ateos la salud mental y lo hizo precisamente mediante esa reivindicación del "hombre común" —Falstaff y Robin Hood— como fuentes y destinatarios de la revolución, una revolución que a sus ojos solo podía ser, además de religiosa, anticapitalista. Si se consuma su elevación a los altares, será uno de los santos más irregulares de la historia: conservador pero no puritano, gran bebedor y fumador, nacionalista antiimperialista, azote de plutócratas, será recompensado no por imitar a Cristo, sino por imitar un poco a Rabelais y un poco a Pancho Villa. Chesterton siempre prefirió un comunista a un predicador y si se alejó de los comunistas fue precisamente por su manía de predicar.

Nuestra situación hoy es complicada. El centro comercial ofrece un poderoso mito a los rehenes consumidores y al "hombre nuevo" emprendedor. La Iglesia se apropia al alegre Chesterton y su opción preferencial por los pobres. La derecha se queda con la soberanía, la nación

y las banderas. ¿Qué tenemos en la izquierda? Nada que ofrecer ni al hombre nuevo del capitalismo ni al hombre común que resiste contra él y cuyos valores movilizan las derechas y acabarán movilizando, a poco que rodemos crisis abajo, los fascismos. Es casi una cuestión de vida o muerte: o la izquierda europea da la batalla del "hombre común" o está condenada a abandonar la escena de la historia, como los viejos dinosaurios, para entregársela al fuego y la destrucción —Monsanto, los curas y Le Pen—.

JUVENTUD, VEJEZ PREMATURA

En *Totem y Tabú* Freud trató de fijar el esquema de un conflicto eterno entre padres e hijos. Con independencia del contenido de la sociedad o de los cambios que se produzcan en ella, las generaciones están condenadas a chocar: los más jóvenes heredan las ruinas de los viejos, a los que apartan del camino para reproducir, como si fueran nuevos, sus propios escombros. La juventud renueva y prolonga el mundo contra la generación que la precedió.

No me gusta sobrestimar el llamado factor generacional. En realidad, durante la mayor parte de la historia ha jugado un papel muy subsidiario. En sociedades que cambiaban poco o muy despacio, padres e hijos compartían el mismo mundo y se reconocían, de hecho, en el de los abuelos. "Juventud" era una franja de edad asociada a toda una serie de clichés de orden biológico o energético: ímpetu, rebeldía, deseo. En sociedades inmutables, la vida recorría etapas ya establecidas con una acumulación estándar de experiencias, de manera que la vejez se asociaba, por su parte, a clichés de orden moral: sabiduría, autoridad, pragmatismo. Sócrates y Alcibíades o César y Marco Antonio, separados por la edad, compartían la memoria, la tradición política, la experiencia de un régimen moral y cultural que se remontaba a cientos de años atrás.

Pero en los últimos 50 años el mundo ha cambiado mucho más, y muchas más veces, que en 1.200 años de civilización romana o en tres milenios de Imperio faraónico. Hoy juventud y vejez no son edades diferentes: son mundos diferentes. Los españoles nacidos en torno a 1960 heredamos la memoria de la guerra civil, crecimos bajo la dictadura, nos politizamos en la guerra fría y, además, escribíamos a mano o a máquina, veíamos dos canales de televisión y mandábamos y recibíamos cartas y telegramas. Los nacidos en 1990, en cambio, piensan en Franco y en el muro de Berlín como en Fernando VII y en la caída de Constantinopla, identifican

democracia y mercancías baratas y construyen su percepción del mundo conectados a un flujo de imágenes y sonidos que suplanta a la vida misma —porque es la vida misma—. Los cambios tecnológicos y políticos se han acelerado tanto desde 1990 que los historiadores tendrán muchos problemas para periodizar las últimas décadas; ya no hay generaciones estables; cada generación dura un año, seis meses, incluso solo un día. Como en el mundo ratonil de la Josefina de Kafka, se suceden a tanta velocidad que casi no llegan a cruzarse —ni a instruirse— jamás.

Desde la derrota de la URRS en la guerra fría se mantienen apenas dos continuidades. La primera, a nivel global, la hegemonía del capitalismo euroestadounidense, que se está desmoronando muy deprisa. Nadie puede asegurar que lo que vendrá después será mejor ni, desde luego, capaz de estabilizar las relaciones económicas y geopolíticas durante mucho tiempo. La crisis capitalista abre un campo inédito, sembrado de minas, a las luchas populares, sí, pero sobre todo a las llamadas "potencias emergentes", cuyo crédito democrático y social nada tiene que envidiar al historial criminal de los Estados Unidos. La acumulación y uso de armas con un poder destructivo sin precedentes hace temer, como escribía hace poco Hawking respecto de Siria, si no el fin de la civilización, sí al menos un severo retroceso.

La otra continuidad tiene que ver, en Europa, con las instituciones democráticas surgidas tras el final de la Segunda Guerra Mundial y, en España, tras la muerte de Franco. Nunca se han visto más desacreditadas ni más cuestionadas. Desarboladas por la crisis, con su agudo sarampión de lucha de clases, no ofrecen ya garantías —ni materiales ni políticas— para afrontar el futuro con un mínimo de confianza. En España, de hecho, puede decirse que el campo político se ha abierto por primera vez desde 1976 o, al menos, desde 1982, con todos los riesgos y posibilidades que ello entraña.

Pero hay una tercera continuidad. En Europa y en España solo la izquierda —a veces sectaria, a veces oportunista, pero siempre combativa— ha tratado de mantener el hilo de la memoria entre generaciones. El problema es que ese hilo no enhebraba el mundo. Nuestra memoria de lucha estaba pensada para otra humanidad, y la hemos conservado heroicamente al margen de la sociedad misma. Los izquierdistas nacidos en torno a 1960 no es que no sepamos cómo vive "la clase obrera"; es que no sabemos cómo viven las nuevas clases medias y sus juventudes sin futuro. Tendríamos que

hacer un trabajo de campo sobre lo que compran, lo que comen, lo que ven, lo que desean. En cualquier caso, e incluso si entre nosotros hubiera alguna gran figura intelectual, los mecanismos de transmisión se han roto: pretender ejercer algún tipo de magisterio sería condenarse al aislamiento. Objetivamente tenemos poco que ofrecer a las "nuevas generaciones". Objetivamente, una generación sin maestros es una generación desarmada y desorientada.

Así estamos. En un mundo por primera vez abierto en tres décadas, lleno de peligros, tenemos que resignarnos a la injusticia de que no se acepte nuestro legado y a la necesidad de acompañar, si es que queremos aún intervenir, a un mundo demasiado joven que envejece demasiado deprisa. No sé si podemos o no podemos; lo que es seguro es que no debemos ni retirarnos ni intentar dar lecciones.

LOS QUE SOSTIENEN EL MUNDO

En el mito cristiano del génesis, Dios crea el mundo de la nada mediante la enunciación de ciertas palabras: *fiat lux*, hágase la luz, y la luz se hizo. Así con la tierra y las plantas y los animales y las montañas. Solo al hombre Dios tuvo que hacerlo con las manos, a partir de un material preexistente.

El hombre es, por tanto, una obra y no un milagro.

En las cosmogonías preislámicas, Dios crea el mundo con una mirada intensa y no con una palabra mágica, pero su obra, en realidad, tiene menos que ver con el soplo divino que con el trabajoso esfuerzo de la ingeniería. O, mejor dicho, del bricolaje. En el principio de los tiempos, los siete cielos y las siete tierras no se sostenían bien, de manera que Dios, como quien asegura la pata coja de una mesa, puso debajo un gran diamante para calzar el mundo. Pero los siete cielos y las siete tierras —ay— seguían siendo muy inestables. Dios ordenó entonces a uno de sus ángeles que cargase este peso inmenso sobre sus espaldas. El ángel se puso debajo del diamante —en el que se apoyaban tierras y cielos— y lo cargó sobre sus hombros. El frágil amontonamiento de criaturas mal encajadas, sin embargo, seguía inseguro, tembloroso, tambaleante. Así que Dios mandó un toro para que el ángel —en el que se apoyaba el diamante sobre el que reposaban cielos y tierras— afirmase sus pies. Tampoco fue suficiente: la torre se escoraba y vibraba y con ella la tierra, las montañas, las casas, los hombres que allí vivían. Finalmente Dios recurrió a Hut, la gran ballena, a quien encomendó sujetar todo el andamio con su enorme corpachón: toro, ángel, diamante, las siete tierras y los siete cielos. El mundo reposó al fin sobre sus cimientos.

Cuenta el mito —o así lo recuerdo yo— que un día el demonio, transformado en mula, se metió en la nariz de Hut, produciéndole un dolor tan intenso que la enorme ballena descargó un instintivo coletazo. Un gran movimiento sísmico, de arriba abajo, recorrió la frágil torre. Los árboles cayeron, las montañas se desplomaron, los hombres aullaron de terror. Dios

tuvo que intervenir de nuevo, liberar a Hut de la causa de su sufrimiento y prometerle mayor atención y vigilancia. En todo caso, Hut, abrumada por este doble peso, el del mundo y el de la responsabilidad, pidió también que le concediera unas vacaciones de vez en cuando. Desde entonces, un día cada mil años, Hut descansa y el mundo entero percibe con emoción y angustia que está frágilmente asentado en la cima de una chapucera construcción de pedestales irregulares y esfuerzos titánicos.

El hombre es de barro y el mundo es una frágil torre de palillos. Para sobrevivir es necesario olvidarlo la mayor parte del tiempo, pero para sobrevivir es necesario recordarlo de tanto en tanto. Es a eso —a ese recuerdo— a lo que llamamos propiamente "filosofar" y cuando es un pueblo entero el que filosofa el producto se llama "mito". Y si filosofa con el cuerpo, en obra y no en espíritu, se llama "revolución".

Filosofar es volverse sobre uno mismo, como cuando se dobla una caña para hacer un arco. Debilita: nos da la medida de nuestra debilidad. ¿Es bueno eso? ¿Para qué sirve? Para comprender que necesitamos compañeros. Reflexionar es comprender que vivimos en una torre de palillos, cañas pensantes nosotros mismos, y que necesitamos por ello compañeros. Todo filosofar que no imponga un grito de socorro es pura palabrería: todo reflexionar que no busque una mano es puro sofisma. Todo reflexionar es, pues, un reflexionar —si se quiere— sobre la muerte. Vivimos en una torre de palillos sostenidos por una ballena expuesta a un resfriado. Pero algunos hombres viven más expuestos que otros al derrumbamiento. Entre los países pobres y los países ricos hay, lo hemos dicho más arriba, una diferencia de 30 años en la media de vida mientras que en los propios Estados Unidos la longevidad estadística ha descendido seis años en la última década.

Bajo el capitalismo todo está socialmente concebido y ordenado para que no pensemos nunca en la muerte y para que no tengamos compañeros. Sustraerse al abrazo de la muerte es imposible; pero luchar a favor de la vida —de la estabilidad de la torre chapucera— solo es posible en compañía. Eso se llama política. La política no es más que una reflexión colectiva sobre las estrategias para sostener el mundo en pie a partir del principio de la recíproca dependencia entre los hombres. Los mitos sectoriales —de una clase o un estrato social— se llaman "ideología". El mito del capitalismo es el de la voluntad individual como fuente de toda riqueza y todo poder y se basa en dos principios simultáneos e

indisociables: la confianza en uno mismo y la desconfianza en los demás. En un libro muy desigual, *El contrato de desconfianza*, la investigadora francesa Michela Marzano nos recuerda el proceso histórico en virtud del cual el "liberalismo" ha ido minando todos los vínculos fiduciarios que nos unían a los demás para convertir la autoconfianza del individuo aislado en el único e ilusorio sostén del mundo. Cada uno lo puede todo contra todos los demás. Tenemos que confiar en nosotros mismos; tenemos que desconfiar de los demás. Este principio rector se ejemplifica cotidianamente en la mansedumbre satisfecha con la que permitimos que se nos cachee, escanee y registre en los aeropuertos a condición de que los demás sufran la misma prueba, en una suspensión de hecho de la presunción de inocencia: nuestra autoconfianza —nuestra seguridad— depende del hecho de aceptar que todos desconfíen de mí tal y como yo desconfío de todos.

Reparemos en esta paradoja. El capitalismo no se ocupa de asegurar —calzar, apuntalar— la torre frágil del mundo, sino de debilitarla con su delirante producción de mercancías; y derrocha tanto dinero y tanto esfuerzo en destruir la naturaleza como en impedirnos pensar en ello. Pero se ocupa de asegurar, en cambio, la autoconfianza aislada de los individuos. El gran negocio del capitalismo a principios del siglo XXI es el de la llamada "seguridad": alarmas, escáneres, videocámaras, vigilancia privada, ejércitos mercenarios, etc. La sospecha generalizada, que nos ayuda a olvidar la fuente original de todas las amenazas y nos impide unirnos para pensar colectivamente, se ha convertido en el vehículo rector y reproductor del capitalismo y en la fricción permanente que debilita aún más la torre de palillos que nos sostiene.

Abajo no hay un toro y ningún Dios vigila sus resfriados. Somos nosotros y estamos solos. Salvo que nos unamos a pensar colectivamente para iluminar nuestra debilidad y producir un orden de recíproca dependencia: un mito nuevo y una nueva revolución.

LA DECISIÓN DE TENER UNA PIERNA

Un niño tiene un accidente y pierde una pierna. A partir de ese momento, puede ocurrir una de estas dos cosas: que el niño construya su carácter en torno a la pierna que le falta y, en consecuencia, a partir de todas las cosas que ya no puede hacer; o, por el contrario, que construya su carácter en torno a la pierna que le queda y, por lo tanto, a partir de todas las cosas que todavía puede hacer. Cojear es un defecto, sí, pero también una forma de vivir; el procedimiento específico gracias al cual consigo recorrer el camino que me lleva a casa o llegar a tiempo a una cita con la amada; es también la oportunidad de añadir a mi cuerpo un elegante bastón. El filósofo Jean-Paul Sartre diría que el protagonismo vital de una de las dos piernas —la que nos falta o la que aún nos sostiene— es una decisión absoluta y, por lo tanto, un acto de libertad. No somos responsables del accidente que nos ha mutilado, es verdad, pero sí de escoger sobre qué pierna vamos a apoyar a partir de ahora nuestra existencia: un hombre que ha perdido una pierna, en fin, se convierte en un mutilado por propia voluntad.

Hay algo saludable en decidir tener una pierna. Pero todo se complica si aplicamos esta lógica a los procesos colectivos y las construcciones sociales. Digamos que existe un átomo gestual, una partícula antropológica elemental que nos identifica como seres humanos: nadie que se siente a la orilla de un río puede dejar de lanzar un palito al agua. Hasta tal punto repetimos ese gesto desde hace milenios que podríamos decir sin exagerar que la especie humana, erguida sobre dos piernas, *necesita* lanzar palos al agua. Sin alimento el hombre no puede vivir y con una sola pierna se las arregla mal. Es más difícil comprender que la represión de este "átomo gestual" —el lanzamiento de palos a la corriente de los ríos— implicaría una frustración radical y una degradación esencial de la humanidad. Pero ¿cómo lo notaríamos?

La importancia de ese gesto elemental es que pone en relación los bosques y los ríos y, de alguna manera, señala y protege su existencia. Cualquiera que prohibiese por decreto a un pueblo indígena el lanzamiento de palos al agua encontraría sin duda una fuerte resistencia. Pero hay formas mucho más radicales de reprimir o suprimir gestos fundamentales. El capitalismo no hará jamás una ley contra la mediación humana entre los palos y el agua; sencillamente talará los bosques y secará los ríos. Muy pronto generaciones completas, en distintos lugares de la tierra, habrán olvidado esa relación en la que el improvisado proyectil reivindicaba el brazo, el aire, la geometría pura dibujada en la superficie de la laguna. Pero ni sentiremos hambre, como cuando nos privan de comida, ni cojearemos, como cuando nos falta una pierna.

Luchar contra el olvido de lo que nos falta, contra el olvido de lo que nos han quitado, es muy difícil porque la ausencia del bosque y del río es en realidad la presencia de carreteras, de grandes edificios, de hierros trepidantes. Podemos decir que la decisión de olvidar la pierna que nos falta construye un buen carácter individual; pero la decisión de olvidar el bosque talado y el río desecado amenaza, en cambio, nuestro destino colectivo. A veces lo hemos llamado "alienación" y podemos utilizar este término a condición de recordar enseguida que su fuente no es un discurso o una falsa conciencia, sino la potencia misma de las cosas que existen. Entre las chabolas y los coches los humanos ya no recuerdan el gesto de lanzar un palo al agua —y por lo tanto el bosque y el río— porque en su lugar hay casas y fábricas que percibimos no como una negación de la naturaleza y de la humanidad, sino como una nueva manera de seguir vivos y hasta como una nueva forma de defender lo humano.

El problema es que todo lo que existe, por el solo hecho de existir, adquiere de algún modo un derecho irrevocable a la existencia. Las pirámides de Egipto son en realidad un monstruoso monumento a la esclavitud y a la dictadura teocrática de los faraones, pero a nadie se le ocurriría exigir su demolición por esa razón. De alguna manera, la humanidad necesita ya —como necesita el pan y las piernas— esa irracionalidad de piedra que señala el cielo vacío. Necesitamos —por así decirlo— objetos que no deberían haber nacido, criaturas cuya existencia deberíamos haber evitado. Por eso, las izquierdas no deben caer en el error de copiar al capitalismo y hacerse la ilusión de que el momento

verdaderamente creativo es el momento de la destrucción; ni tampoco —del otro lado— el de renunciar a una crítica radical, y a una jerarquización política, de las distintas fuentes y formas de existencia.

Lo importante es la belleza. Uno de los revolucionarios que más admiro fue el siciliano Peppino Impastato. Nacido en 1948 en una familia mafiosa, su compromiso comunista le llevó a enfrentarse no solo a su padre, sino a esa estructura tentacular incrustada en el corazón mismo del Estado, explotada, aceptada o ignorada por partidos y ciudadanos, que corrompe la democracia, lubrica el capitalismo y multiplica el número de objetos cuya existencia deberíamos impedir. Torturado y asesinado por la mafia en 1978, solo 22 años después, en marzo de 2000, los responsables de su muerte fueron condenados por la justicia italiana. Ese mismo año, una excelente película de Marco Tullio Giordano, *I cento passi*, rindió al joven revolucionario un homenaje vibrante y movilizador. Pues bien, en una de las escenas de la película, Peppino y un amigo suyo contemplan con dolor desde una colina el paisaje de Sicilia devastado por la especulación inmobiliaria y las construcciones ilegales. Peppino se queda un instante caviloso y afirma de manera desconcertante: "En el fondo no es tan feo como parece… Visto así, desde arriba, uno puede pensar que la naturaleza siempre vence, que es más fuerte que el hombre. Pero no es así. A veces, aunque todo sea peor, una vez hechas las cosas, les encontramos una lógica por el solo hecho de existir. Han hecho estas casas horribles, con las ventanas de aluminio… Pero están los balcones, la gente va a habitarlas y se ponen los tendederos, los geranios, la televisión, y después todo forma parte del paisaje y ya existe. Ninguno recuerda cómo era antes. Es fácil destruir la belleza".

Sin ríos y sin bosques, sin escuelas ni hospitales, en casas horrendas, en barrios grises y contaminados, seguimos viviendo apoyados en la pierna que nos queda sin recordar lo que nos han quitado. Por eso, por muy paradójico que nos parezca, tiene razón Peppino —comunista militante— cuando concluye su reflexión con estas palabras: "En vez de la lucha política y la conciencia de clase, debemos recordarle a la gente qué es la belleza, ayudarla a reconocerla, a defenderla. La belleza es importante, de ella deriva todo lo demás".

El que ha perdido una pierna se vuelve un mutilado por propia decisión. El que ha perdido la relación entre los bosques y los ríos se vuelve un

alienado porque no recuerda la belleza. Lo que admiramos en algunos cojos es que, ayudados de un bastón, eligen ser alegres y libres. Lo que admiramos de los pueblos en lucha es que distinguen un palo de una porra y una pirámide de una prisión. Es lo que llamamos dignidad y José Martí nombró con la palabra “decoro”.

¿POR QUÉ SALTAN LOS ELEFANTES?

Es una historia muy triste. Hace tres años, al volver de las vacaciones, nos enteramos de la muerte del elefante del zoológico de Túnez. Íbamos a verlo a menudo y su desaparición dejó en el mundo, y en nuestra memoria, un hueco tan grande como su propio corpachón inocultable (¿dónde puede esconderse un elefante?). Siempre nos había enternecido mucho. Sin vallas ni barrotes, lo único que lo separaba de la libertad era un pequeño foso no muy profundo, infranqueable, sí, para un paquidermo, pero cuya estrechez misma debía constituir una permanente tentación ante sus ojos. Pues, en efecto, durante 12 años el elefante desdeñó el amplio espacio abierto a sus espaldas para mantenerse arrimado al foso, con la cabeza inclinada, como calculando la distancia; daba unos pasos atrás y luego tendía la pata delantera derecha, en un impulso de salto más bien tímido y siempre reprimido en el último instante. Durante 12 años su vida se redujo a esta carrerita impotente y a este izamiento inútil de la pata. Una y otra vez retrocedía, tomaba impulso y dejaba suspendida un momento la extremidad en el aire antes de retirarla de nuevo para recomenzar enseguida, en un gesto ya neurótico, mecánico y agotador. Por fin, un día, de manera inesperada, saltó. Cayó en la zanja y no se recuperó de las heridas. ¿Por qué lo hizo? Los elefantes, pacientes y memoriosos, ¿ensayan un número de veces los gestos antes de su ejecución? ¿La acumulación y la repetición tienen un límite físico —una especie de termostato o de contador— más allá del cual es inevitable pasar al acto? ¿Podemos saber siquiera si fue una tentativa de liberación o, por el contrario, un suicidio premeditado como consecuencia del cansancio y la desesperación? Quizás el elefante de Túnez —consciente de su infranqueabilidad— no quería ya saltar el foso, sino simplemente dejarse caer en él.

¿Cómo saberlo? Entre el orden del pensamiento y el orden de la acción hay un abismo irreductible, "relleno" de factores inexplicables —físicos, materiales, sociales, psicológicos— y por lo tanto impredecibles. De esta opacidad se alimentan, por ejemplo, las novelas policiacas, cuyos detectives, frente a un crimen, buscan de entrada a su alrededor un *móvil*: es decir, un sospechoso al que haya podido *mover* a la acción un interés concreto. Pero las novelas no serían novelas si los móviles más patentes, los más rectilíneos, estuvieran en el origen del asesinato; la sorpresa del lector —que, del alguna manera, espera ya con fundado realismo— está asociada al hecho de que finalmente el crimen lo perpetra el móvil más débil: no el heredero desplazado o el esposo cornudo, sino el muchacho angelical deseoso de comprarse una corbata nueva. No sabemos cuáles son los mecanismos de la acción; no sabemos por qué decidimos pasar a la acción. Por mucho que se haya dudado y deliberado, si pasamos finalmente al acto lo hacemos sin-pensar, rompiendo de hecho con todos los argumentos que justificaban o reclamaban ese pasaje, de un modo tan irreflexivo como cuando retiramos la mano del agua hirviendo o saltamos al pisar descalzos un cristal roto. Como en el caso del elefante. No puede haber jamás transparencia entre el orden del pensamiento y el orden de la acción. Puede haber, eso sí, dignidad. ¿Por qué se inmoló Mohamed Bouazizi en Túnez en diciembre de 2010, desencadenando de ese modo la revolución tunecina y la "primavera árabe"? Nadie podrá saberlo. Lo que sabemos es que, mediante este gesto, iluminó a su alrededor un crepitar injusto de móviles sociales y activó el móvil mismo de una transformación colectiva.

En 1902, Jack London fue enviado como reportero a Inglaterra, donde permaneció siete semanas. Disfrazado con harapos, decidió sumergirse en el barrio más pobre de Londres para compartir los trabajos y los días de los desheredados de la abundancia imperial. No sabemos por qué lo hizo, aunque algunos izquierdistas trasnochados seguimos dando un nombre antiguo a este misterio: "principios". Lo cierto es que dejó un libro aterrador, de acusadora actualidad, que tituló de manera elocuente *El pueblo del abismo.* En uno de sus capítulos, London nos habla del suicidio, de las decenas de personas que en el East End londinense se quitaban o trataban de quitarse la vida todos los días y cuyo fracaso, cuando fracasaban, de regreso a la desesperación, las convertía además en delincuentes ante la justicia: hasta 10 años de prisión podían recibir como condena los que no

sabían utilizar bien el veneno o la cuerda. En cuanto a los que consumaban su intento, el misterio de este paso-al-acto se esclarecía de la forma más expeditiva y cómoda. Ellen Hugues Hunt, de 52 años, sin casa, sin trabajo, sin comida, se arrojó al Támesis. El veredicto del juez fue tajante: "Muerte por enajenación mental transitoria". London comenta con dolor: "Me parece que estoy en lo cierto si afirmo que la justicia hubiera sido infinitamente más ecuánime de haber declarado culpable a la sociedad en su conjunto, por su enajenación mental contra Ellen Hughes Hunt, a la que apartó y desposeyó de toda la alegría de vivir que sin duda tuvo en otro tiempo. ¡Enajenación mental transitoria! Así se quitan la responsabilidad para con sus hermanos hambrientos y desnudos".

En España, la ofensiva talibán que llaman "crisis" ha producido ya innumerables suicidios entre las víctimas de los bancos. Solo en 2012 se quitaron la vida 119 personas ante la amenaza inminente de perder su vivienda. ¿Se han suicidado por eso? Misterio. Se dirá que todos los días se desahucia a 500 familias y la mayor parte de ellas se aferran a la vida. Esos 119 suicidas, ¿no estarían deprimidos por otros motivos? ¿No tenían antecedentes psiquiátricos? Su padre o su hermana o su tío, ¿no habían intentado suicidarse una vez, en medio de la abundancia, por un desengaño amoroso? Los mismos periódicos de la derecha que emborronan las pistas en el caso de los desahuciados, para quebrar la rectilínea entre el móvil y el acto, no dudan, sin embargo, en atribuir a la crisis el suicidio de Patrick Rocca, propietario de la Accorp Properties, o el de Adolf Merckle, uno de los 100 hombres más ricos del mundo, o el de René-Thierry Magon, cofundador de Acess International Advisor. Los ricos merecen admiración o compasión. Los pobres, en cambio, son siempre culpables de su paso-al-acto, incluyendo sus propias muertes.

Pero es verdad. Hay todos los días 500 desahucios y la mayor parte de sus víctimas no se suicidan. Hay un creciente número de *móviles* sociales y la mayor parte de la gente ni se rebela ni se manifiesta ni protesta. Pero quizás es este el verdadero misterio que hay que desvelar y cuyo esclarecimiento ilumina también —acusatoriamente— el dolor que estamos viviendo. ¿Por qué la mayoría no se suicida? ¿Por qué la mayoría no se rebela? Siempre hay una buena razón para no pasar-al-acto; siempre hay otro acto cruzado en el camino. Las razones son condenadamente buenas: porque los niños están a punto de volver de la escuela, porque hay más ropa

que lavar, porque no se ha terminado de pagar la hipoteca, porque los amigos llorarían, porque Marta tendría que saldar las deudas, porque nos echarían del trabajo, porque se tiene miedo. O porque nos gustan los pepinillos en vinagre. O porque el sol, que aún no controlan los bancos, acaba de asomarse entre las nubes y, tras hacer brillar el vaso roto, nos acaricia un instante los brazos.

El verdadero misterio, lleno de miserias y de luces, es que el elefante tardase 12 años en saltar el foso.

ALGUNOS MOTIVOS PARA DESEAR EL APOCALIPSIS

Un tercio de los estadounidenses cree en el apocalipsis; un 15% está seguro de que llegará en el curso de sus vidas y un 2% estaba convencido de que había de producirse el 21 de diciembre del año 2012. Según las encuestas y como para probar la diferencia cuantitativa de Estados Unidos, cuya norma es siempre la exageración, ese porcentaje disminuía un poco a escala global: solo 1 de cada 10 seres humanos había aceptado la irremediable desaparición del planeta Tierra en el año 2012 con arreglo a la supuesta predicción del calendario maya. Haríamos mal, en todo caso, en burlarnos de la credulidad de esos —digamos— 100 millones de personas, pues sabemos por experiencia que es posible creer en cualquier cosa, desde la superioridad de la raza blanca hasta el poder afrodisíaco del cuerno de rinoceronte, sin olvidar que la mayor parte de los humanos confía en la ciencia con la misma irracionalidad y por las mismas sinrazones —por una especie de tradición fiduciaria— que en la Santísima Trinidad o en las verdades reveladas del Corán.

También haríamos mal en atribuir ese estremecimiento apocalíptico a la pobreza o a la ignorancia. Digamos que esta pasión del fin del mundo es una típica pasión de clases medias; es decir, de ese amplio nicho social situado entre la concreción terrestre de los más pobres, sin tiempo para tonterías, y la soberanía cínica de los más ricos, cuyos temores nunca adoptan una dimensión cósmica. Es lo que el escritor mexicano Juan Villoro ha llamado “turismo de la catástrofe”: gente que puede reservar un hotel junto a las ruinas mayas de Yucatán para ver de cerca el espectáculo o alquilar una habitación en la cumbre del monte serbio Rtanj, “ombligo del mundo”, sobre el que los extraterrestres debían activar el 21 de diciembre una “pantalla protectora” para salvar del cataclismo final a unos pocos

escogidos. Gente con algunos ahorros y gente, además, con capacidad intelectual e informática para reunir algunos conocimientos inexactos de historia y astronomía y basar en ellos sus certezas catastróficas. David Robinson, un astrobiólogo de la NASA, se ha pasado tres años respondiendo pacientemente a preguntas de cientos de ciudadanos inquietos, convencidos del inminente apocalipsis, que apoyaban sus consultas en textos sumerios, calendarios mayas y datos *casi* precisos sobre alineaciones de planetas y distancias entre galaxias.

Es normal y humano creer en tonterías; y es hasta bueno que uno haga el esfuerzo intelectual de demostrar su fundamento. Lo realmente inquietante es la hondura de indefensión política y humana que ese impulso revela. En un largo artículo publicado en *Skeptical Inquirer* (http://www.csicop.org/si/show/myth_of_nibiru_and_the_end_of_the_world_in_2012/), el mencionado David Robinson reproduce algunas de las consultas recibidas en los meses anteriores al apocalipsis, así como las reacciones agresivas a sus respuestas tranquilizadoras. Robinson se asombra del grado de violencia, a veces muy amenazante, de esos lectores excitados que no buscan un antídoto racional contra sus temores, sino, al contrario, una confirmación de los mismos. ¿Qué temen? ¿El fin del mundo? No, temen dos cosas lateralmente relacionadas e íntimamente fundidas en sus mentes. Temen, en primer lugar, a sus gobernantes. Es decir, la primera idea que quieren confirmar es paradójicamente —ellos que creen en el inminente fin del mundo— la de que no pueden creer en nada ni en nadie. Quieren confirmar que los científicos y los políticos están mintiendo. El apocalipsis no es una especulación; es una certeza. ¿Cuál es la prueba? No el descubrimiento del planeta Nibiru ni la centralidad repentina de la Tierra en nuestra galaxia. “La prueba es que el gobierno lo niega”, responde un ciudadano, acusando a Robinson de complicidad. La NASA no convence; sus explicaciones irritan, soliviantan, indignan. “He ahí lo que queríamos demostrar: ¡una vez más nos están mintiendo!” Podríamos decir que este típico “complotismo” de la clase media estadounidense —y ya internacional — se alimenta del desprestigio absoluto de las instituciones científicas y políticas; es más fácil creer en una tontería (sobre todo si es una tontería trágica, una tontería “total”) cuando ya no se consigue creer ni en el Parlamento ni en los astrofísicos.

Pero el segundo temor es aún más inquietante. Si los lectores de Robinson se enfurecían ante sus razonados argumentos científicos era porque temían lo contrario de lo que decían temer: temían que el astrónomo tuviese razón y finalmente no se produjese ese apocalipsis en el que tantas esperanzas habían depositado. Temían que no pasase nada; que todo siguiese igual. Porque —digamos la verdad— esas clases medias complotistas, consumistas, que han perdido la fe en sus instituciones y que no controlan su propia vida, desean el fin del mundo. Y hoy se sienten frustradas, vacías, desorientadas por esta inesperada e indeseada supervivencia.

¿Por qué desean el fin del mundo? En el capitalismo, los deseos más profundos siempre se adhieren a los impulsos más banales, que son de hecho los más "auténticos" y "originarios". Desean el apocalipsis porque ya han visto todas las películas, montado en todas las montañas rusas, probado todos los platos y agotado todas las fotos. Porque las Torres Gemelas pusieron a la emoción un listón muy alto. Porque un cataclismo inevitable es un buen pretexto para volver a fumar o para irse de putas. Porque es relajante la idea de ser eximido de pronto del trabajo de mantener en pie el pequeño mundo doméstico; y de la responsabilidad de tomar decisiones sin saber a dónde conducen. Porque estamos hartos de no saber cuánto durará esto. Y porque no nos apetece nada —diablos— morirnos solos.

Esta última razón es quizás la menos banal, la menos "auténtica" y, si se quiere, la más social de todas. El deseo de fin del mundo de las clases medias complotistas y consumistas estadounidenses —y ya internacionales — revela también, o sobre todo, una destructiva sed de comunidad. El apocalipsis representa el fin de la soledad y no porque implique el fin de todo lo existente, sino porque nos une a todos en el tiempo y en el espacio, aunque solo sea para matarnos; porque nombra a la humanidad en su conjunto, aunque solo sea para aniquilarla. El deseo de apocalipsis, que es un deseo de fiesta, es un deseo de fusión amorosa definitiva (como lo son, en la tradición popular, todas las verdaderas fusiones amorosas). Es, si se quiere, una protesta mortal contra el ensimismamiento del consumo.

Se suele llamar "populismo" al Gobierno que satisface las necesidades de los ciudadanos. Pues bien, el fascismo solo es de manera lateral un "populismo". Porque su programa no consiste en satisfacer las necesidades de los hombres, sino sus *deseos*. Da un poco de miedo pensar, la verdad, en

ese sector no pequeño de nuestra sociedad capitalista que ha dejado de creer en sus instituciones políticas y científicas y cuyos deseos más profundos y más banales convergen en esa atronadora explosión final a la que —una vez más— hemos sobrevivido.

PRESENTES

En el año 213 el emperador de la China emitió un edicto condenando a la hoguera el Libro de la Poesía, el Libro de la Historia y los discursos de las Cien Escuelas; es decir, todo el saber de la tradición china. Al mismo tiempo, sentenció a muerte a todos aquellos que se atrevieran a dialogar en público en torno a los libros prohibidos, una vez entregados a las autoridades y destruidos: "Los que se sirvan de la antigüedad para denigrar los tiempos presentes", dice el decreto, "serán ejecutados junto con sus parientes". Como sabemos, las sociedades antiguas se vivían a sí mismas como alejándose a la deriva, a favor de la corriente, de un pasado glorioso respecto del cual todo presente —todo gobierno presente— no era más que una degeneración o una degradación; el gesto del emperador trataba así de legitimar su poder impidiendo que sus súbditos recordaran tiempos mejores y dinastías más humanas o se dejaran engañar, como tantas veces ocurre, por los espejismos de la memoria.

Podríamos decir que, bajo el capitalismo, no hace falta ningún decreto contra la memoria porque la propia consistencia del mercado borra permanentemente el pasado, como antigualla o escoria, en favor de un presente superior. Vivimos, se dice, en el presente, en la intensidad de las emociones inmediatas, de los sobresaltos sincrónicos. Pero no es verdad. La inversión capitalista del modelo antiguo respeta en realidad la misma lógica, en virtud de la cual o todo ha pasado ya o nada ha pasado todavía: si los chinos creían que lo mejor había quedado atrás, los consumidores —también los consumidores fallidos— creemos que lo mejor está por llegar. La idea de progreso, estrechamente vinculada a la novedad mercantil y tecnológica, implica la ilusión, incluso en tiempos de crisis, de que puede haber remansos en la corriente, breves estancamientos o remolinos, pero jamás reflujos y mucho menos retrocesos definitivos. En China el pasado impedía percibir los logros de la nueva dinastía; bajo el capitalismo es el

futuro el que impide reconocer como propios, como reales, los abismos del presente.

El presente es una cosa muy difícil. Hablar de "tiempos presentes" requiere el cumplimiento de dos condiciones que raramente se dan. La primera es que esté presente el sujeto, como cuando se pasa lista en los cuarteles y las escuelas (Santiago Alba Rico: ¡presente!) o se moviliza a un muerto para que nos consuele o nos ayude (Che Guevara: ¡presente!). En general ocurre —digamos— que están ahí presentes las montañas, los árboles, los niños, los libros y también las guerras y las ruinas y las llagas, pero nosotros no hemos llegado aún, nos hemos entretenido por el camino, estamos "distraídos" en la fatiga del trabajo o en el aturdimiento del ocio proletarizado; las cosas nos esperan, vibrando en su aura de impaciencia, pero nosotros llegamos a destiempo —en otro tiempo— o no llegamos nunca.

La segunda condición es que esté presente el contenido mismo del tiempo. Porque a veces sucede, en cambio, que estamos presentes sin que ninguna rosa y ningún viento hayan gritado nuestro nombre; estamos ahí, volcados hacia el mundo, sin que nadie nos pase lista y nuestra atención se pierde en un desagüe de colores sin fundamento y cuerpos sin ninguna raíz. Hay cuerpos que se secan a la espera del amor; mentes infinitas a las que no se ofrece nada que morder; campesinos sin olivos, escaladores sin montañas, violinistas más grandes que Itzhak Perlman o Janine Jansen que jamás han visto un violín.

Solo podemos hablar de presente, por tanto, cuando ocurre que se presentan al mismo tiempo, en el mismo lugar, las dos presencias; cuando yo levanto la cabeza y está ahí la montaña levantándose para mirarme desde arriba. A eso los paganos lo llamamos amor y sucede, por ejemplo, cuando dos cuerpos están presentes el uno frente al otro y, porque se han esperado siempre, ninguno se ha adelantado o retrasado: ¡han llegado *justo a tiempo* para el otro! Eso es lo que los científicos llaman conocimiento, que no es más que el presente de un átomo o una molécula —o de un concepto— en el pensamiento: la felicidad del sabio es en realidad una extraña "coincidencia". Pero eso es también lo que en la tradición cristiana se llama "revelación" para tratar de explicar ese descenso vertical de la gracia, puntual como un relámpago, después del cual nada puede seguir siendo lo mismo. La revelación más conocida dentro de nuestra tradición es la famosa

caída de San Pablo camino de Damasco, hasta el punto de que la expresión "camino de Damasco" se aplica a todos los campos y todos los avatares de la vida, con independencia de su fuente religiosa. San Pablo, verdadero fundador del cristianismo, estaba ahí al mismo tiempo que Dios y ese choque lo derribó del caballo. Cuando se levantó se dio la vuelta y dio la vuelta, como a un calcetín, a su existencia misma.

En realidad este choque que llamamos "presente" se conoce también con otro nombre: conciencia. Como en la frase "tomar conciencia de (un error, un objeto, una injusticia)". Es la cosa más rara que existe. ¿O no? Quizás San Pablo se había caído del caballo todas las veces que había pasado por el camino de Damasco y no había tenido valor. Quizás lo que caracteriza a la normalidad no es la falta de conciencia, sino la insistencia en ignorarla. Quizás todos hemos sufrido alguna caída camino de Damasco. Quizás, de hecho todos los días, camino de Damasco, nos caemos del caballo. Sabemos qué está pasando, quién nos llama, qué quieren de nosotros. Pero fingimos que se trata tan solo de un accidente; nos incorporamos, nos sacudimos la ropa, saltamos de vuelta sobre la montura y reemprendemos el camino como si nada hubiese ocurrido. Eso es lo normal: caerse del caballo y no hacer caso. Lo sobrenatural no es la revelación ni tampoco la inteligencia para interpretarla —ninguna revelación lo es de verdad si no es indubitable —; lo sobrenatural es la fuerza para responder a su llamada.

No sé cuántas horas al día, pero me temo que todos vivimos a menudo en el presente. Estamos ahí y están ahí las montañas, los árboles, los niños, los libros; y también las guerras, las ruinas y las llagas. Pero no respondemos. ¿Por qué? ¿Por qué no tenemos esa fuerza? Creo que por dos motivos. El primero es que, ausentes del presente, en las fatigas del trabajo o en el aturdimiento del ocio proletarizado, encontramos siempre algo de felicidad o hasta de justicia y nos acomodamos. La segunda es mucho más importante. Cuando de pronto se produce el choque —tres veces al día— y nos caemos del caballo (¡al mismo tiempo que todos los demás!), no sabemos qué hacer, a dónde ir, a quién unirnos. Nos levantamos todos del suelo, nos sacudimos el polvo mirándonos de soslayo con vergüenza y reemprendemos solos —y enfadados— el único camino que conoce de memoria nuestro caballo.

El mercado, como el emperador en China, prohíbe en Europa el choque del presente. Pero la crisis nos lo va revelando. Para negar una revelación

hace falta mucha cólera, mucha violencia, un chivo expiatorio: algo parecido al fascismo. Para responder a una revelación hace falta siempre alguna forma de revolución.

LA AMENAZA DE LOS CONOCIDOS

Cuando éramos niños se nos enseñaba a “desconfiar de los desconocidos”. Los “desconocidos”, por lo general, presentaban un perfil lombrosiano que los identificaba con las clases más pobres y con los extranjeros. “Desconocidos” eran sobre todo los que no vestían a la moda, no iban bien afeitados y exhibían teces morenas, cicatrices faciales y cuerpos mal alimentados; y desde luego los gitanos, los drogadictos y los negros. Las clases medias capitalistas han desarrollado durante siglos un instinto clasificatorio fundado en la sedimentación de esta imagen del “desconocido” amenazador, procedente del espacio exterior, al que se reconoce por un conjunto de rasgos físicos inequívocos: muy grandes o muy pequeños, torpes, sucios, atezados, aristados, barbudos, peludos, muy tímidos o muy agresivos; es decir, pobres. Lo peor que puede decirse de esta memoria social del estereotipo, que confunde clase y raza, desdicha y maldad, es que no es propiamente capitalista, sino que conserva —y esa es la acusación— lo peor, y solo lo peor, de la humanidad milenaria. El extremo ideal y caricaturesco de este cliché dominante —el “desconocido”— es el ogro o la bruja de los cuentos clásicos y, en nuestro mundo contemporáneo, el “extraterrestre”, cuya genealogía paralela e inquietante se refleja en su extravagante anatomía, inhumana e irracional, y en el concomitante deseo de conquistar la tierra. Ese “extraterrestre” es hoy, obviamente, el yihadista del Estado Islámico.

Naturalmente este terror al “desconocido” sigue existiendo, complicado ahora por la promiscuidad cosmopolita de las grandes ciudades y el carácter casi atmosférico del llamado “terrorismo”, pero se está produciendo una revolución o, al menos, una subversión imaginaria en la memoria social de los estereotipos. Es un cambio muy inquietante que extiende el terror y enraíza las amenazas en el interior, en el terreno de esa vida privada —

cálido refugio burgués— donde hasta ahora nos sentíamos protegidos y seguros.

Me ha llamado la atención el número de noticias que en las últimas semanas alimentan esta subversión de los clichés: la abogada rica que mata a su hija de 12 años, la pareja insospechable que 30 años antes había matado a sus exesposos y a sus hijos, el profesor de religión que asesina, trocea y congela a su hermano, el vecino amable que había secuestrado y violado a tres chicas durante 20 años… Es verdad que noticias como estas han hecho siempre las delicias de un público aficionado a las golosinas truculentas (una extraña necesidad del alma), pero el placer se asociaba a su carácter excepcional. Ahora se está dibujando y estabilizando algo así como una nueva norma. Cuando se pregunta a los amigos o a los vecinos de los asesinos, todos coinciden en declaraciones que tienen también ya la frecuencia y el peso de los "epítetos" ("Ulises, el de los pies ligeros", "Aquiles, fecundo en ardides", "NY, la gran manzana", etc.): "Nadie lo hubiera sospechado", "era un buen vecino", "una persona normal". De pronto, nuestro deformado instinto clasificatorio, que asociaba clase y raza, amenazas y rasgos físicos, ya no nos sirve para orientarnos. Hay que desconfiar también de las personas "normales"; los más "desconocidos" son, en realidad, nuestros "conocidos". Como en el caso del extraterrestre, el cine ha jugado un papel fundamental en la sedimentación de esta nueva memoria estereotípica que rompe asociaciones centenarias. Pensemos, por ejemplo, en *Funny Games*, de Michael Haneke, donde los asesinos que violan el recinto doméstico son rubios, blancos, angelicales, los novios soñados para nuestras hijas, a los que se deja entrar en casa precisamente por eso; o en la serie de éxito *Breaking Bad,* en la que un profesor de química que adora a su familia tiene una vida paralela de feroz adrenalina criminal. "Estoy casada con un asesino", "mi padre es un criminal", "mi tío es un violador", "mi profesor es un mafioso".

No es que estas cosas no ocurran. Ocurren. Las estadísticas demuestran, por ejemplo, que la mayor parte de los abusos sexuales se cometen dentro de casa. Pero el sentido común —digamos— siempre atribuía estas conductas a una desviación patológica; es decir, era la conducta misma la que convertía al delincuente en un repentino "desconocido". Ahora sucede más bien lo contrario: a fuerza de acumular noticias y disociar clichés, se genera la ilusión de que es la normalidad misma, como antes la

“anormalidad”, la que amenaza y mata; de que cuanto más normal parece nuestro marido o nuestro vecino más peligroso es en realidad; de que las amenazas más serias proceden de los más próximos o de los más conocidos. Este desplazamiento y desorientación estereotípica no puede dejar de relacionarse con la subversión antropológica de una sociedad que descompone todos los vínculos para desprender, como su ideal económico y cultural, un individuo consumidor encerrado en un caparazón blindado, amenazado por todos los otros individuos consumidores, pero amenazador él mismo para todos los demás, todos aterrorizados por igual en nuestros pequeños tórax revueltos —imágenes, tentaciones, fantasmas— mientras nos dirigimos, volviendo a derecha e izquierda la cabeza, capaces de cualquier crimen, al supermercado. El terror, y no el placer, es el mejor estímulo al consumo y el más poderoso sostén psicológico del mercado.

Si no hubiera otros motivos, habría que reprochar también al capitalismo este gran fracaso antropológico: en lugar de extender la confianza a los desconocidos, como han soñado durante siglos religiones y utopías, ha contraído la desconfianza también hasta los conocidos. No solo los gitanos, los negros, los extranjeros, los pobres, son peligrosos. Cualquiera —incluso tú mismo— puede ser un monstruo. La normalidad misma es monstruosa. No confiemos en nadie, no nos casemos, no tengamos hijos, no invitemos a cenar a los amigos, no tengamos amigos. Gastemos todo nuestro dinero en máquinas y guardaespaldas —preferiblemente no humanos—.

De esta subversión de la vieja y clasista memoria estereotípica de la humanidad deberíamos al menos sacar una alerta provechosa. Porque, en efecto, los hombres más dañinos para la humanidad, los más destructivos, los más criminales no son pobres ni gitanos ni barbudos: van bien vestidos, bien afeitados, bien peinados; elegantes, bronceados, desenvueltos, despiertan respeto y admiración. No deberíamos poner nuestras vidas en sus manos. Se llaman banqueros, empresarios, ministros, generales. “Mi marido es directivo de Monsanto”, “mi padre trabaja en el Pentágono” son golosinas truculentas, abismos deliciosos de terror, que ni el cine ni los periódicos han explotado todavía.

LA CONVERSACIÓN DE LA MESA DE AL LADO

Para comprender lo que es la literatura basta con escuchar una conversación entre desconocidos, desde la distancia de otra mesa, en un café o en la antesala de un médico. Siempre hay algo solemne, ridículo, teatral, en las palabras más banales y sinceras que se intercambian dos personas cuya vida no conocemos desde dentro, cuyos discursos no hemos trenzado con los nuestros. Todos los desconocidos son personajes de ficción o muñecos de guante, movidos trabajosamente por clichés que asoman muy visibles, como hilos y cartones, bajo la ropa. Pero nosotros, en cuanto que desconocidos para los desconocidos, no somos tampoco más profundos o singulares. Por eso, para averiguar lo que somos, para comprender el mundo en el que vivimos, es muy bueno reducirlo a sus engranajes comunes —a una especie de maqueta a escala— y para eso nada mejor que sorprender una conversación entre desconocidos en un local público.

Hace unos días, en Barcelona, mientras cenaba en un restaurante popular del Rabal, me quedé prendado de la conversación de cinco jóvenes desconocidos que comían en la mesa de al lado. Eran cinco jóvenes "emprendedores", como los nombra el lenguaje de la crisis, que trabajaban en una empresa multinacional con distinto grado de responsabilidad. Habían bebido y comido copiosamente y trataban al viejo camarero con desenvoltura y superioridad mientras se intercambiaban —tres mujeres y dos hombres— bromas un poco picantes de un convencional y rutinario machismo. Su aplomo y seguridad, y el placer de esa cena compartida, se fundaba en el privilegio de su situación: tenían trabajo y, a juzgar por la ropa y el menú, bien remunerado. De hecho, solo hablaban del trabajo: chismes sobre jefes y compañeros, viajes de negocios, diminutos agravios y esperanzas de promoción. Lo primero que me llamó la atención fue, en

efecto, la pequeñez casi solipsista del mundo en el que se movían sus vidas y su conversación. Lo que compartían entre ellos solo lo compartían entre ellos. Por más asombroso que parezca, en 50 minutos no pronunciaron una sola frase lo suficientemente general —ni siquiera de fútbol— como para que *cualquier otro*, desde fuera, hubiera podido intervenir para asentir o disentir. No hay conversación más privada —privada en todo caso de sentido general— que la que habitualmente desarrollan los trabajadores de clase media del sector terciario capitalista: ninguna secta, ni siquiera la de un partidito de la izquierda argentina o madrileña, alcanza ese nivel de especialización acósmica, sin mundo, propia más bien de los protozoos y los coleópteros.

Compartían claves secretas, a modo de antenas o tentáculos, y compartían también —digamos— una filosofía de la vida. El más veterano de todos ellos, un hombre que se jactaba trágicamente de tener casi 40 años, la expuso en pocas palabras ante el silencio reverencial de sus amigos: "Si no te crees lo que estás haciendo no lo haces bien. Como persona y padre de familia, necesito creer que la empresa para la que trabajo es la mejor del mundo. Aunque produzca veneno para ratas o armamento nuclear, necesito convencerme de que es la mejor de su sector. Si no consigo convencerme, no hago bien mi trabajo; no consigo vender ni veneno para ratas ni armamento nuclear. Tiene que haber algo detrás. Somos humanos". Una ambición de excelencia, un prurito de calidad, la droga de un compromiso emocional, este pequeño ejecutivo de una compañía comercial reivindicaba la forma abstracta de la moral humana, al margen del contenido, como una necesidad afectiva a la que ningún trabajador debía renunciar y sin la cual, sobre todo, ningún negocio o empresa podían triunfar. El capitalismo, digamos, funciona —y produce grandes beneficios selectivos— gracias a esta fe irónica o postmoderna, tan seria como la del catolicismo, de los que necesitan un "compromiso moral" para cumplir una orden: "Como no puedo hacer nada en lo que no crea, me tomo una píldora de fe cada vez que mis jefes me ordenan algo". Este es un poco el secreto psicológico de todos los genocidios, como bien supo ver Hannah Arendt al analizar los crímenes del nazismo: una especialización acósmica sostenida por el deseo de seguir siendo humanos. El mundo siempre se destruye desde fuera de él y en nombre de *una* ética.

Los cinco jóvenes “emprendedores”, a la distancia de una mesa, eran actores, personajes de ficción, marionetas movidas por clichés que ellos no veían bajo su ropa. Creían estar viviendo y divirtiéndose cuando en realidad estaban ilustrando un tipo humano (como yo hubiese ilustrado otro, sin duda, si hubiesen vuelto la cabeza para mirarme). Es un tipo humano que quizás no ha existido nunca antes en la historia, el de una clase media surgida en la postguerra mundial en Europa, ni conservadora ni reaccionaria, que no se define por su inscripción concreta en el ámbito de la producción, sino por su “común y radical falta de mundo”. Por un lado, estos “emprendedores” han visto roto todo vínculo con la tierra, con el agua, con el aire y con el fuego, pues en el terreno laboral solo mantienen lazos concretos con los mediadores humanos de una estructura abstracta, mediadores en los que vuelcan precisamente toda su necesidad de “humanidad” y en los que sacian todas sus nostalgias morales. Por otro lado, disfrutan de un ocio proletarizado y estandarizado a través del acceso a mercancías baratas o, para decirlo con Pasolini, de ese “hedonismo de masas” postmoderno que ha disuelto todas las membranas de la cultura popular. El resultado es la figura del “rehén consumidor”, fiel a su jefe (cuando encuentra uno) y “soltero” de todo compromiso que vaya más allá de su cuerpo: una combinación, si se quiere, de perverso voluntariado guevarista al servicio de Monsanto o el Banco de Bilbao y de incapacidad deleitosa para las representaciones generales.

En un momento en que Europa se derrumba en un proceso parecido al de los años treinta del pasado siglo, no podemos eludir la cuestión. ¿Qué monstruo surgirá de la descomposición de esta nueva clase media? Las repeticiones nunca son mecánicas y jamás ponen en juego las mismas variantes y factores. Si se avecina un nuevo fascismo no será igual al de Mussolini y Hitler. A diferencia de lo que ocurría en 1933, hoy la izquierda europea es muy consciente de los peligros, pero carece de los medios para conjurarlos, incluido el análisis de clase ajustado a la nueva situación.

En la mesa de al lado siempre se representa en tono jocoso la tragedia de nuestra época. Da un poco de miedo pensar en estos jóvenes felices, necesitados de fe, estremecidos de desorientada humanidad, el día en que no puedan pagar la cuenta del restaurante y no tengan un jefe de ventas al que admirar.

Por eso, más allá o más acá de sus propuestas políticas y de sus éxitos electorales, no es posible no aferrarse con esperanzada desesperación a esa anomalía a contrapelo que fue en España el 15-M y es ahora *Podemos*. No transformarán materialmente el mundo, pero han logrado ya cambiar de vía la locomora subjetiva ("el estado del alma") que nos llevaba de manera irremediable hacia el abismo. Porque no hay nada más objetivo finalmente que una mutación general de la sensibilidad colectiva.

LOS PELIGROS DE SALUDARSE

Casi todas las mañanas, y muchas tardes, cruzo el interior del parque del Belvedere, en la ciudad de Túnez, muy cerca de casa. Allí, frente a una de las oficinas de la municipalidad capitalina, un hombrecito de 60 años, bigote blanco y pañuelo enroscado en la cabeza, se encarga de señalar a los coches el lugar donde pueden aparcar. Como ocurre con frecuencia en este país, es difícil saber si ha sido contratado para eso o él se ha posado en esa acera, como un gran pájaro, para conquistar el territorio, justificar su existencia y ganar un poco de dinero. Tiene una silla que cambia de sitio —a un lado u otro de la carretera— según la orientación del sol y todos aceptan —aceptamos— su papel y la dignidad que lo acompaña y que sus propios gestos, en modo un poco enfático, declaran sin cesar.

Como es normal en cualquier lugar civilizado y no corrompido por el anonimato y el consumo, fuentes mayores de desconfianza, la segunda vez que pasé a su lado y nos reconocimos nos intercambiamos un saludo: un izamiento de la mano y un *salam aleikum* —o un "buenos días"—, investidos del placer desinteresado de este contacto pasajero. Un saludo es, por así decirlo, el átomo de la antropología humana, la partícula elemental de las relaciones ciudadanas y, si se reitera entre desconocidos, el vehículo y la expresión de un conocimiento sin consecuencias. Nos saludamos y ya está: nos reconocemos como miembros de la misma especie y reconocemos, al mismo tiempo, la posibilidad de un espacio común libre de conflictos en el que solo existe la alegría de este reconocimiento entre —momentáneos— iguales. Es la afirmación, por así decirlo, de una igualdad al pasar, de paso, que quedaría rota sin duda en el caso de que el saludo se prolongase en una relación más estable o más profunda. Como quiera que sea, hay algo muy universal y esperanzador en este placer banal y completo de intercambiarse rutinariamente un saludo con un desconocido; la intimidad no depende de la intensidad, sino de la costumbre y la sociabilidad pura, fruición del animal

humano, genera ilusiones vertebrales inseparables de la construcción de un mundo habitable. En definitiva, que el hombrecito de bigote blanco que dirige el tráfico en el Belvedere y con el que me cruzo camino de mi trabajo se ha convertido, con más razón o por las mismas razones vigentes en Facebook, en un "amigo". "Somos amigos de Facebook", se dice, y con mucho más fundamento podría decirse: "Somos amigos de cruce de caminos".

Ahora bien, el hombrecito del bigote es un amigo extraño. Desde el mismo momento en que nuestras miradas se engancharon dos veces y nuestros saludos adquirieron el carácter normativo de una rutina, se trenzó entre nosotros una singular relación de poder. Una relación de poder, en efecto, que ilumina también algo así como el átomo o la partícula elemental de toda relación de poder. Fuera por mi condición visible de extranjero o por nuestra común condición de machos o por la necesidad de afirmar la dignidad de su autoempleo o contra mi placer manifiesto de saludarlo, lo cierto es que mi amigo de cruce de caminos comenzó a utilizar el saludo, expresión y herramienta de nuestro vínculo, para una guerra pequeña y a su modo fascinante que aún continúa: unas veces, en efecto, me saluda y otras no y, cuando me saluda, lo hace modulando la altura de la mano o el tono de la voz en combinaciones tan variadas, ricas y precisas que me mantienen, como manifiestamente quiere, pendiente de su juego. Si yo dejo de saludarlo a propósito tras dos días sin respuesta, él se reengancha, temeroso de haberme perdido para siempre, con entusiástico aparato, después de lo cual, en los días sucesivos, vuelve a rebajar poco a poco el gesto y el registro de la voz hasta la expresión más amortiguada, hasta el borde mismo de la in-significancia: un gestito de la palma de la mano, abierta junto al muslo, mientras mira hacia otra parte, fingiendo un digno atareamiento. Es una relación de poder pura, purísima, pues no tiene más medios que el propio vínculo gestual —el saludo— y no obtiene nada, ni dinero ni servicios ni homenajes, con su victoria. O quizás sí. El obtiene, supongo, un placer mayor que el que acompaña a un simple saludo y que tiene que ver con el de la —momentánea— desigualdad: esta desigualdad al pasar, de paso, que invierte su posición social en el mundo y administra a conciencia mi suspense y mi atención. Yo, por mi parte, obtengo el placer privilegiado de esta experiencia antropológica fundamental: la gestación inocua y, por tanto, neta, incontaminada, como de laboratorio, de un embrión de poder.

Puedo decir que la astucia de mi amigo de cruce de caminos me lo hace aún más simpático y hasta interesante. Ha politizado el átomo social del saludo gratuito y, estirando mis prejuicios favorables, columbro ahí una tenaz voluntad anticolonial. Es, en todo caso, un hombre complejo en su simplicidad, refinado a pesar de sus escasos medios. Al mismo tiempo, sin embargo, la lección que me propone tiene una dimensión inquietante. O dos. Por un lado, me hace entender que en ninguna parte, ni siquiera en los cruces de caminos, hay relaciones entre iguales, entre humanos desnudos que dejan a un lado su formación, su clase, su nacionalidad, su sexo, para intercambiarse un saludo entre potenciales hermanos, como puros miembros de la misma especie socializada —como esos futbolistas que se intercambian banderines y entrechocan sus manos antes de comenzar el partido—. Por otro lado, me embarga una cierta desesperanza al interpretar que, incluso en el mejor de los mundos posibles, desactivadas o atenuadas las fuentes de conflicto —clase, género, nacionalidad— las relaciones de poder seguirán contaminando todos los vínculos en la medida en que es el poder mismo, y no la riqueza o el homenaje o el sexo, el verdadero objetivo de cada gesto.

No, no lo creo. Volvamos al principio. El hombrecito del Belvedere no tiene más medios que un saludo para expresarlo todo; como otros tienen que detener una hemorragia con un pañuelo de seda que antes se han atado en la cabeza para protegerse del sol o a veces hay que quemar un piano, en el que se ha tocado a Bach, para encender un fuego. Un saludo puede servir para muchas cosas, como una navajita suiza, y mantener intacto, sin embargo, su impulso inicial, su origen estrictamente comunicativo y placentero. Recuerdo nuestro primer saludo, un puro intercambio de banderines antes de comenzar el partido, la fruición elemental de proclamar la propia humanidad, de reconocerse como congéneres, de frotar las palabras y los gestos como dos perros o dos corderos se huelen y frotan sus cuerpos en el zaguán. No es evidente, es verdad, que las cosas comiencen por el principio; no es evidente que no hayan comenzado siempre ya (desde el poder y sus avatares), pero el principio no es el poder, sino el saludo, y el solo hecho de saludarse, el hecho de que sigamos saludándonos entre desconocidos, sin más propósito que el de esta afirmación pública de sociabilidad, dibuja el marco constituyente de otro comienzo posible con

otras corrupciones posibles. Saludarse estará siempre lleno de peligros, pero comencemos, mientras podamos, por el principio: saludémonos.

LA ALEGRÍA DE PEDIR PERDÓN A UN POLLO

Comer o no comer es la cuestión central de la vida humana en su dimensión animal, pero también en su anclaje antropológico y cultural. La necesidad de alimentarse y la violencia sobre la que se asienta la reproducción biológica se ve acompañada, corregida, expiada y dignificada por toda una serie de prácticas y ceremonias destinadas a convertir el hambre en un vínculo social. El hambre es violencia y saciarla mata. Comemos para no morirnos, pero comiendo introducimos la muerte y nos deslizamos hacia ella como pedaleando; y no hay mucha diferencia entre comerse una manzana a mordiscos —con los dientes afilados y las mandíbulas apretadas — o un cordero clavado en un espetón. Alimento y mortalidad anudan el destino de las criaturas sublunares; nos alimentamos de nuestro hermano gemelo o siamés, caníbales de nosotros mismos, y cuando hemos terminado de comer nos morimos. La sobra de ese festín se llama "cadáver".

A veces incluso el marxismo ha comprendido mal que si comer es necesario, lo importante —porque es lo propiamente humano— es comer con alegría y en compañía. Como comer es violencia es imprescindible mostrarse agradecido: se ha discutido mucho sobre las razones profundas del "sacrificio", presente en todas las sociedades "antiguas", pero es difícil no relacionar esa práctica con la culpabilidad y la gratitud. La fuente de toda riqueza es la naturaleza, nos recordaba Marx, y eso implica la aceptación por parte del ser humano de la predación —más o menos directa o sofisticada— como único medio de supervivencia. Inscribir la cosecha y la caza, y enseguida la propia ingestión de alimentos, en un aparato ceremonial un poco teatral es, si se quiere, una muestra de cortesía. Todo sacrificio es al mismo tiempo expiación y celebración. Sería una falta de respeto muy grande matar un pollo y comérselo con asco y sin alegría. Solo

los fanatismos religiosos —como maniqueos o cátaros en la antigüedad— trataban de suprimir por completo la violencia y la muerte enquistadas en la alimentación y por eso comían poco, solo verduras, y a veces llegaban al extremo de dejarse morir de inanición a fin de sustraerse a los ciclos violentos de la reproducción. Para ellos comer no era una celebración, sino un funeral, y solo lo hacían a regañadientes y de mal humor, con una culpabilidad y desprecio que trasladaban a sus víctimas, las manzanas y las berenjenas, atrapadas en la oscuridad criminal de la naturaleza.

Pero comer con alegría —ese acto de expiación y celebración— es inseparable del hecho de comer en compañía. Separarse de la naturaleza para humanizarse implica, como quería Platón, compartir la comida, convertir la ingestión de alimentos en un acto social y cultural: el famoso "banquete", átomo de todo contrato social, mediante el que los humanos se declaran recíprocamente, mientras se comen juntos unas lentejas o un asado, que no se van comer unos a otros. Todas las sociedades nacen de la decisión normativa (comer o no comer) de excluir de su dieta ciertos objetos o criaturas: el primero de esos objetos —condición misma de la vida social— son sus vecinos. Comer despacio, en compañía y conversando, entraña la renuncia al canibalismo; y por eso nada se considera más atroz desde el punto de vista de la hospitalidad que asesinar a un comensal (como hace a menudo la mafia) mientras está sentado a una mesa. Solo los fanáticos religiosos comen solos, deprisa y atribulados, y esta triple disposición, que ellos consideran espiritualmente superior, en realidad los separa de la humanidad y los asimila a los animales, los cuales comen apartados, a toda velocidad y con temor.

El arte culinario o gastronomía es la prolongación histórica de los sacrificios antiguos. Combina expiación, agradecimiento y celebración, y nace de la rutina humanizadora de los pueblos, que no quieren comer cualquier cosa ni de cualquier manera. Como dice Chesterton, puede haber buenas razones para no comer carne (hoy, por ejemplo, los estragos ecológicos y sociales de la industria cárnica), pero hay un cierto fanatismo, muy irrespetuoso al mismo tiempo con la naturaleza y con las clases populares, en las dietas vegetarianas del Occidente capitalista: los ricos —decía el genial católico inglés— se prohíben por clasismo todo aquello que los pobres no pueden comer por falta de medios. No hay ningún mal, sino todo lo contrario, en sacrificar un pollo los domingos, cocinarlo con cariño

y convertirlo en el centro de un gran homenaje cósmico a los pollos y a la paz social y familiar. Los pollos y los humanos saldrían, sin duda, ganando.

El capitalismo ha eliminado la práctica saludable del sacrificio al convertir la comida en mercancía industrial. El acto colectivo de pedir perdón, dar las gracias y rendir alegremente homenaje a un cerdo ha sido sustituido por la ejecución vergonzante de los animales, a escala de holocausto, en mataderos industriales. No es raro que la sociedad más aséptica, la más higiénica y la más presuntamente "espiritual" de la historia sea también la más despreciativa y amenazadora para la naturaleza. Nos horrorizamos porque un niño mata una libélula mientras olvidamos con toda tranquilidad, y aceleramos y multiplicamos por eso mismo, la violencia sobre la que se asienta nuestra supervivencia social e individual. Comer con calma, con alegría y en compañía —con la conciencia de esa violencia sagrada— es un acto embrionalmente anticapitalista.

Digo esto tras leer la noticia (titulada de modo elocuente "El fin de la comida") de un joven estadounidense, ingeniero informático en Silicon Valley, que ha inventado un alimento artificial en polvo, el Soylent, pensado para sustituir "el 100% de nuestra alimentación" mejorando además nuestra salud (pues no contiene, dice su creador, "nada que no debamos comer"). Chesterton sin duda retaría a duelo a este jovenzuelo pretencioso que considera perdido el tiempo de la comida, que solo se preocupa del contenido calórico y proteínico del alimento y que considera un gran progreso humano comer solo, deprisa y pendiente de otra cosa. Alguien podría pensar, en cualquier caso, que el Soylent es un producto emancipador y hasta socialista, pues podría alimentar a millones de personas que hoy se mueren de hambre. Pero no. El socialismo —lo que quiera decir eso— no consiste en "dar de comer" cualquier cosa y de cualquier manera, sino en establecer las condiciones mínimas para una comida festiva y común. La humanidad querría comer carne, al menos los domingos; pero si no puede comer carne prefiere comer hierbas con un poquito de sal y pimienta, en torno a un caldero, recordando a los héroes, dando gracias a los árboles, sustituyendo el canibalismo —al menos durante un rato— por la alianza y hasta la fraternidad y el amor. Rob Rhinehart, el inventor del Soylent y el propio Soylent, son típicos exponentes del fanatismo religioso que lleva en su seno el capitalismo, un capitalismo que —como el propio fanatismo religioso— convierte a los seres humanos en

animales: bien porque, matándolos de hambre, los obliga a disputarse a muerte una bellota, bien porque los apremia a comer como si fueran perros: deprisa, solos y de mal humor. La gastronomía y el banquete —es decir, el sacrificio alegre y compartido— siguen siendo hoy, como hace 3.000 años, las partículas elementales de la cultura humana, entendida también como intercambio equilibrado y respetuoso con la naturaleza. Eso no basta sin duda para garantizar un mundo mejor; pero sin esa alegría social todo será, como proclama el propio Chesterton para definir el capitalismo, “expansión del desierto”.

PASIONES E INTERESES

En 1977 el economista estadounidense Albert Hirschman escribió una obra ya clásica, *Las pasiones y los intereses*, en la que cuenta la historia del capitalismo a partir de la oposición entre estos dos conceptos. Según el autor, durante siglos se intentó reducir el conflicto y la guerra operando en el terreno de las pasiones: bien reprimiéndolas como causa de todo mal, bien activando simultáneamente dos pasiones de signo contrario para que se anulasen mutuamente (el filósofo Pascal lo expresó de la manera más sintética al decir que "los hombres nos sostenemos en la virtud como entre dos vicios contrarios"). Lo cierto es que, según Hirschman, el fracaso de estas dos estrategias determinó la aparición histórica de una tercera propuesta basada en la promoción de una pasión que en realidad vendría a desactivar todas las demás: el interés. A partir del siglo XVII, en efecto, el interés, "la más banal, mezquina e inofensiva de las pasiones", se va a reivindicar como la mejor manera de poner fin a las guerras. Cuando Locke, Montesquieu o Kant confían en *la doucer* del comercio, están pensando en un tendero a gran escala cuyas plebeyas ambiciones económicas vinieran a frenar la "pasión de la gloria", que hasta entonces había vinculado la guerra y la destrucción con las clases altas. El ascenso de la burguesía y la generalización del comercio —el alba, en definitiva, del capitalismo— fueron saludados con esperanza por varias generaciones de filósofos y gobernantes ilustrados que asociaron "el fin de la historia", es decir, de la guerra, a la capacidad de los intercambios mercantiles para "dulcificar" o "apaciguar" las costumbres. Al aristócrata armado y su afán de inmortalidad se oponía el vendedor pacífico y su sed terrenal de riquezas.

El siglo XIX puso fin a toda ilusión ingenua. No solo porque el capitalismo se convirtió enseguida en un gran devorador de hombres en las fábricas de Inglaterra, sino porque muchas de las guerras que desde entonces han devastado el mundo se han hecho en nombre del "libre

comercio". El colonialismo, en este sentido, vino enseguida a desmentir la eficacia pacificadora de los mercados, que necesitaban siempre un ejército para imponer sus contratos. Pero lo cierto es que la propia extensión colonial europea transportó consigo estas utopías mercantiles que aspiraban a consolidar la hegemonía occidental sin violencia. Al guerrero que abría a cañonazos las selvas y los desiertos se oponían dos figuras que, a su vez, se disputaban entre sí los territorios coloniales: el comerciante y el misionero. En un interesante libro aún inédito sobre la empresa colonial española en África entre 1827 y 1913, la investigadora y profesora Dolores García Cantús llama la atención sobre el hecho de que los proyectos de explotación colonial de los territorios del golfo de Guinea se reactivaron varias veces a lo largo del siglo XIX, pero siempre coincidiendo con el regreso de los liberales al Gobierno de Madrid. A los sacerdotes y sus pasiones religiosas se oponía el bonachón interés, en cuyo carácter "progresista" realmente creyeron algunos de los comisarios regios enviados a Fernando Poo: es el caso, por ejemplo, de Guillemard de Aragón, médico anticlerical y antropólogo primerizo, que fracasó estrepitosamente en su cometido, acosado por curas y militares, por querer aplicar ingenuamente sus convicciones.

Quizás el capitalismo no tiene la culpa de todos los males, pero hoy sabemos que es incompatible con "el dulce comercio", el cual se convirtió, bajo su impulso imperialista, en la maldición de los pueblos sometidos. Lo cierto es que el interés no solo no neutralizó las pasiones, sino que ha llegado a ser la peor de todas ellas: por los efectos que introduce en sí misma y porque, en las llamadas sociedades de consumo, ha alimentado, atizado, multiplicado las pasiones que se suponía iba a contener. Por un lado el interés se ha naturalizado de tal forma que ha hecho retroceder sobre todo a las pasiones más nobles: el altruismo, la solidaridad, la generosidad, la confianza. El derecho de los individuos, al igual que el de los Estados modernos "maquiavélicos", a defender sus propios intereses se ha convertido en el principio ideológico rector de las relaciones entre humanos: la sociedad menos hipócrita de la historia no rinde ningún homenaje a la virtud, ni siquiera de palabra, como lo demuestra el grado y extensión de la corrupción en un país como España. El viejo adagio clásico según el cual "en el amor y la guerra todo está permitido", al que intentó oponerse la lógica del interés, ha ampliado su dominio al terreno de los

“negocios”, que el capitalismo ha dignificado como la forma más perversa del amor y la forma más legítima de la guerra. La paradoja del capitalismo es que no solo ha abolido los “códigos de honor” del viejo y violento régimen feudal, sino que ha acabado con los propios “códigos éticos” que regían los mercados precapitalistas. El “mercado libre” esclaviza a los hombres, pero además no libera el mercado: lo destruye.

Al mismo tiempo, esta “emancipación” neoliberal de todos los códigos éticos en un mundo de sobreproducción y sobreconsumo ha echado gasolina en todas las pasiones. Al privilegiar socialmente el momento del consumo indiscriminado (de objetos, cuerpos e imágenes) sobre el de la producción y el ahorro, el mercado capitalista —junto con su tecnología ancilar— ha asociado el prestigio al protagonismo en un recinto de visibilidades fugaces y competitivas: “Me consumen, luego existo”. Su átomo y su colofón es el *selfie*, la pasión de la autopublicidad en una dinámica de guerra permanente, y de permanente escalada “armamentística”, contra todos los que quieren ser consumidos en mi lugar y antes que yo. El que no es consumido no deja ninguna huella, ni en la cultura ni en la política. Esta lógica del *selfie* —de la pasión autopublicitaria— monopoliza todos los campos y todas las conductas. Algunas veces es solo esperpéntica, aunque bastante benigna. Pensemos, por ejemplo, en la pasión nacionalista de Marlen Doll, actriz porno chilena que ha tenido su minuto de gloria tras prometer, y mantener, relaciones sexuales durante 12, 16, 18 horas seguidas a medida que la selección de su país iba derrotando rivales en la Copa del Mundo. Pero si vamos un poco más allá debemos admitir que también es un *selfie*, un gigantesco y monstruoso *selfie*, el atentado de las Torres Gemelas en 2011 o ahora, en Iraq y Siria, las matanzas exhibicionistas de los yihadistas de ISIS, cuyas imágenes son trabajadas en estudio y manipuladas con photoshop para producir un efecto aún más terrorífico. El *selfie*, estadio superior del consumo capitalista, recupera, reactiva, radicaliza las pasiones más antiguas, incluso las nacionalistas y religiosas, en virtud de una lógica des-moralizadora puramente mercantil. Todo está permitido si se trata de vender: un producto, un cuerpo o una causa.

Las pasiones alegres y tranquilas, las razones más serenas, se han vuelto invisibles y por lo tanto completamente inoperantes. El capitalismo no tiene la culpa de todo, desde luego, pero no se puede negar que, del mismo modo que es incapaz de distinguir entre un tanque y un saco de trigo, ha borrado

también la diferencia entre pasiones e intereses, esa diferencia que los ilustrados quisieron ingenuamente administrar en beneficio de la humanidad y que hoy, disuelta en el mercado, reivindica lo peor de todas las épocas y de todas las culturas.

¿QUÉ QUEREMOS DECIR CUANDO DECIMOS PALOMA?

En una clase reciente les hablaba a mis alumnos tunecinos del poder de los arquetipos simbólicos y les ponía el ejemplo de la paloma. Con ese propósito leímos en voz alta dos poemas muy conocidos, la *Casida de las palomas oscuras,* de García Lorca, y *Se equivocó la paloma,* de Rafael Alberti*;* y un tercero menos familiar de Nicanor Parra en el que una paloma resucita ante los ojos del poeta en un parque de Nueva York. Antes les había retado a componer una frase en la que figurara la palabra "paloma". Puede imaginarse el resultado. No hay nada que hacer: en cuanto la paloma echa a volar, todos nos la imaginamos sin remedio blanca, pura, inocente, con una rama de olivo en el pico, y es a partir de esa imagen que leemos los versos de Lorca, con su misterioso oxímoron de laureles y muerte, o los de Alberti, con sus malentendidos alados, pero también —y esto sí es llamativo— los muy realistas y urbanos, tan concretos y narrativos, de Nicanor Parra. La paloma de Nicanor Parra, en efecto, vive, muere y resucita —todo en un instante— en Nueva York, ciudad donde las palomas, como en todas las ciudades del mundo, son sucias, grises, ávidas y feas; van dejando sus líquidas y corrosivas evacuaciones por todas partes, irritan los nervios con su neurótico zureo, contagian enfermedades, y hasta tal punto se comportan como una plaga que se parecen más a ratas que a mariposas.

Pero no hay nada que hacer: en cuanto aparecen en un poema —es decir, en nuestra vitrina mental— incluso las palomas de Nueva York las imaginamos blancas y puras, mensajeras de la paz, arrullo de enamorados, promesa de un mundo mejor. La realidad tiene mucho menos poder que el arquetipo, que se impone sobre esas palomas realmente existentes que soportamos, ignoramos o combatimos en nuestras ciudades. No es que las simbólicas nos las hayamos inventado. Como quiera que la mayor parte de

los hombres vivimos ya en espacios urbanos y, de entre las 300 especies de palomas, la única que vemos es la que se ha adaptado a (y parasita) nuestras basuras (la llamada *paloma bravía*), todas las otras han ido a refugiarse en nuestra imaginación. Forman parte de otro tiempo y otra manera de vivir. Es como si imagináramos y recordáramos a partir de un pasado remoto —el de nuestros antepasados neolíticos— que sigue determinando, contra la concreta realidad inmediata, nuestros deseos y temores. Digamos que nuestro mundo emocional se elabora a partir de un material que ya no existe, como la luz de las estrellas, y solo "reconoce" el contenido de estos arquetipos mentales heredados de otras épocas y otros trabajos. La "idea" de paloma —la de Noé, la del Espíritu Santo, la de Picasso— es una realidad muerta y, sin embargo, mucho más verdadera que la realidad viva, y esto hasta el punto de que las palomas reales a las que arrojamos migas de pan en las plazas de nuestras ciudades se alimentan de nuestros arquetipos, sin los cuales las veríamos tal y como son: sucias, nerviosas y voraces. Nuestro mundo mental y emocional es tan autónomo y, al mismo tiempo, tan poderoso que, por ejemplo, esos mismos habitantes de Nueva York que imaginan blancas y puras las palomas —circundados de palomas grises y cagonas— transportan también el imaginario medieval sombrío de Caperucita Roja y Blancanieves: cuando se les pregunta a los neoyorquinos, por ejemplo, por sus terrores más apremiantes —nos cuenta la bióloga Barbara Ehrenreich— no citan en primer lugar los ladrones o las armas de fuego o los accidentes de tráfico, estando como están rodeados de armas y de coches, sino que aseguran temer, por encima de todo, ¡a las bestias salvajes! No hay palomas blancas ni bestias salvajes en Nueva York y, sin embargo, nuestras emociones tersas siguen pobladas de palomas puras y nuestras emociones tensas de bosques tenebrosos donde nos devorarán los lobos.

Pues bien, pocos días después de hablarles a mis alumnos del poder de los arquetipos y de las miserias de nuestras palomas urbanas, viajé a Mallorca y allí, en la ciudad de Palma, en un edificio de 10 pisos, me levanté una mañana muy temprano y me acerqué a un gran ventanal para ver salir el sol sobre el mar. De pronto, desde el cielo borroso, me pareció ver acercarse una silueta aleteante; se aproximó volando, en efecto, y se posó con tino intencionado en el alfeizar de la ventana, al otro lado del cristal, a la altura de mi vientre. Era una paloma. No. Era *la paloma*. Era

una paloma plumosa, blanca, nacarada, bellísima, la paloma soñada, la paloma arquetípica que yo había declarado muerta o perdida en el pasado o, al menos, enjaulada en nuestra imaginación. La miré y me miró. No tenía ningún miedo. Al contrario. No solo no echaba a volar ni se alejaba de mi cuerpo, sino que caminaba elegante sobre el alfeizar volviendo una y otra vez la cabeza hacia mí, acercándose al cristal y picoteándolo allí donde yo colocaba mi dedo, como si quisiera advertirme contra el malentendido de un azar. Durante varios minutos estuvimos así, intercambiándonos mensajes de morse —ella con el pico y yo con el dedo— y tuve la certidumbre (como Nicanor Parra en Nueva York) de un milagro cierto, sobrio y banal. Las palomas habían mandado a la paloma blanca para reivindicar su prestigio, que yo había insultado, o quizás para demostrarme la fuerza demiúrgica de los arquetipos. Cuando remontó de nuevo el vuelo me quedé, como Nicanor en su poema "*Resurrección",* "pensando en tantas cosas".

¿Cuál es la moraleja? Si todos pensamos en palomas blancas y puras mientras que las palomas son grises y deprimentes, ¿no deberíamos ser realistas? ¿Destruir el arquetipo? ¿Desengañar a los seres humanos que imponen al mundo ideas falsas, alimentando de paso una plaga material de ratas aladas? Pues no. Digamos, en primer lugar, que es mucho más difícil luchar contra un arquetipo mental que contra una plaga real y que, por lo tanto, debemos más bien parasitar el arquetipo, orientarlo y movilizarlo en el mundo real —incluso contra las plagas que parece él mismo engordar—. Pero es que además, el arquetipo de paloma, como todos los imaginarios activos, no es un capricho de la fantasía, sino que ancla su pedúnculo en un recuerdo material del que quedan —como lo demuestra el milagro mallorquín— ejemplares presentes y vivos. Finalmente, y en línea con lo anterior, hay que añadir que sin ese arquetipo, que sigue cumpliendo un papel clasificatorio en la imaginación y en la zoología, no reconoceríamos las raras palomas blancas que aún existen y se acercan a nosotros. Sin ese arquetipo, yo no habría sentido emoción en Mallorca; pero sin ese arquetipo, en un mundo realista y prosaico de palomas grises y sucias, mi paloma blanca (*la paloma blanca*) me habría parecido un monstruo o una aparición; y habría perdido así, privado del arquetipo, la realidad misma.

"Milagros" son las conexiones, raras pero posibles, entre los arquetipos y el mundo cotidiano. Hay que explotar esos milagros; hay que provocarlos. Los arquetipos viven más tiempo que las cosas, pero acaban muriendo, unas

veces bajo la presión de las cosas mismas, otras por el uso que los hombres hacen de ellos o contra ellos. Pero la política —la gestión, digamos, de la historia como lucha de clases— no puede consistir en combatir los arquetipos: tiene que combatir desde ellos, pues los arquetipos son el medio humano por excelencia —como el agua es el de los peces—. Los arquetipos no son —o no solo— instrumentos de alienación, sino también fermentos de emoción liberadora. La historia es la lucha entre las clases, pero también la lucha entre los arquetipos: la lucha "eterna", por ejemplo, entre el arquetipo de la paloma blanca y pura y el arquetipo del lobo depredador, una lucha en la que todos tenemos que tomar partido.

LUBITZ, KENIA Y LOS MEDIOS DE SALVACIÓN

El 24 de marzo de 2015, el copiloto del vuelo del 9295 de Germanwings, Andreas Lubitz, se encerró en la cabina tras haber provocado la salida del comandante y, dueño de los mandos, estrelló el avión contra la cordillera de Los Alpes, matando a 150 pasajeros. El 2 de abril de 2015, un ataque islamista planificado por Mohamed Kuno, profesor de una madrasa, asesinó a 147 estudiantes en la Universidad de Garissa, en Kenia, a 150 kilómetros de la frontera con Somalia. No quiero hablar de la desigual cobertura que la prensa internacional ha dedicado a ambos casos. Como decía uno de los estudiantes supervivientes: "Nadie se ocupará de nosotros porque no ha muerto ningún blanco". Es verdad. Pensemos, por comparación, en el atentado contra el Charlie-Hebdo en París o incluso contra el Museo Nacional del Bardo de Túnez, donde murieron algunos turistas europeos. Pero me importa más especular en otra dirección. ¿Qué hubiera pasado si al mando del vuelo 9295 de Germanwings hubiera estado el "yihadista John" o si Andreas Lubitz hubiese reivindicado su acción en nombre del Estado Islámico o de un grupúsculo —pongamos— de independentistas corsos? ¿Y qué habría pasado si el copiloto suicida hubiera sido negro o, peor aún, árabe?

Digamos de entrada que, a la hora de medir la relevancia de un acontecimiento, tenemos que pensar no solo en la calidad de las víctimas, sino también en la identidad de los verdugos. Si Andreas Lubitz hubiera sido negro o árabe, jamás se habría contemplado la posibilidad de una depresión o un cuadro patológico: los negros y los árabes son naturalmente terroristas o, en todo caso, viven en condiciones tan miserables que no pueden permitirse el lujo civilizado de un sufrimiento mental. Pero más importante: si Andreas Lubitz, alemán y blanco, hubiese reivindicado su

acción en nombre del Estado Islámico, los medios y los lectores se hubieran sentido tranquilizados. La atención enfermiza, obsesiva, estremecida y novelesca que ha despertado la personalidad de Lubitz tiene que ver con el hecho de que Lubitz, blanco, alemán, piloto, con novia, con buena situación económica, de clase media (*como todos nosotros*) no pertenecía a ninguna organización ni operaba en nombre de ningún colectivo, no tenían ningún plan para el mundo, ni siquiera atroz, ni tampoco creencias o compromisos más allá de sus hábitos de consumo: ¡igual que nosotros!

Si tuviésemos que resumir el tono general de los medios europeos en relación con el caso Lubitz detectamos enseguida dos reacciones paradójicas y conectadas entre sí: mientras que la acción del copiloto alemán ha producido un "espanto" mucho mayor que cualquier atentado terrorista (fuente sobre todo de "escándalo moral") todos tenemos la tendencia, al contrario que con el terrorismo, a suspender el juicio o incluso a atenuar la responsabilidad individual de su gesto. Hay, de hecho, una relación de dependencia recíproca entre este espanto desnudo y nuestra incapacidad para expresar de manera liberadora o lenitiva una acusación moral. Ni los medios ni las víctimas han insultado a Lubitz; no lo han llamado criminal ni fanático ni monstruo, aunque objetivamente ha hecho algo peor que un terrorista suicida: ha consumado una masacre "egoísta" en la que los pasajeros inocentes no eran ni siquiera medios o mensajes, como en el caso de Kenia o de París, sino puras extensiones narcisistas de su impulso autodestructivo. Si alguien puede definirse como un hijo de puta, un hijo de puta puro, indefendible, un hijo de puta al que ni siquiera un fanático asesino podría justificar (ni siquiera un mafioso o un yihadista), ese es Lubitz; y, sin embargo, el insulto más grave que ha recibido ha sido el de la abuela del comandante del vuelo, que lo calificó con desprecio de "idiota". ¿Por qué? Si Lubitz nos espanta más que un degollador del Estado Islámico y si, al mismo tiempo, lo acusamos menos es porque no lo entendemos; y no lo entendemos porque Lubitz (encajemos la paradoja) era igual a nosotros. Ojalá hubiéramos podido reaccionar con nuestra habitual superioridad racista o "civilizacional"; ojalá el fanatismo religioso o político nos hubieran permitido distanciarnos, marcar nuestra diferencia, rechazar desde "otra cultura" o desde otro mundo su hijoputez gratuita. Pero ante Lubitz estamos completamente desvalidos. Nos resulta fácil y consolador, frente a la barbarie alógena, proclamar "todos somos Charlie" o

“todos somos Bardo” o incluso “todos somos Kenia” o, valga decir, “todos somos víctimas” cuando los verdugos no son como nosotros. Lo que nos espanta de Lubitz —y por eso lo tratamos de forma novelesca y sin insultos — es que nos insinúa en voz baja y terrosa, como en una película de terror: “Todos somos Lubitz”.

No todos. Entre las víctimas siempre hay, como hemos visto, diferencias de clase y de raza, pero es el propio eurocentrismo proyectado de manera desigual sobre París y sobre Kenia el que nos impide ver los vínculos entre los verdugos. Más allá del número de víctimas, muy parecido en los dos casos, y de su carácter indiscriminado, digamos que entre Andreas Lubitz y Mohamed Kuno, entre el asesino de casa y el asesino de fuera, hay una afinidad esencial: los dos buscaban la mayor repercusión mediática posible. Lubitz tuvo más éxito que Kuno. Como sabemos, la mayor parte de las acciones sangrientas del Estado Islámico se justifican menos por razones religiosas o ideológicas que publicitarias: la “barbarie”, muchas veces puramente escenográfica, como en el caso de la destrucción de patrimonio arqueológico, busca sobre todo audiencia. Lo mismo en el caso de Lubitz. Los periódicos han recordado una y otra vez la frase que, al parecer, le había dicho a una exnovia antes de su disparate: “Un día voy a hacer algo que cambiará todo el sistema y así todos van a saber mi nombre y recordarlo”. El “sistema”, lo sabemos, no es nada; es precisamente el recinto mediático en el que se inscribe su acto y que difunde su gesto. Lubitz no quería matarse a sí mismo en el silencio, sino resucitar en público. Este impulso es tan antiguo que incluso los psiquiatras lo denominan “síndrome de Eróstrato”, por el pastor de Efeso que, 356 años antes de nuestra era, incendió el templo de Artemisa, una de las siete maravillas del mundo, con el único objetivo de que la posteridad recordase su nombre, aunque fuese asociado a una conducta patológica. Lo que es nuevo es que este impulso enfermizo se ha convertido en una regla antropológica. Se ha acabado por imponer, sí, un nihilismo mediático en virtud del cual el fin de todo gesto es el medio mismo que lo visibiliza y fuera del cual no podemos ni siquiera matarnos por la sencilla razón de que aún no existimos.

Todos los asesinos se parecen en este medio autotransparente que ha venido a sustituir a Dios como medio de salvación. Los medios (de comunicación) son, sí, medios de salvación y Lubitz era un fanático

religioso a igual título que Al-Baghdadi, Kuno o el yihadista John y por los mismos motivos. Pero, al contrario que Dios, la televisión salva cualquier gesto, al margen de la moral, con tal de que sea más espectacular y produzca más víctimas que el anterior. No es Allah, sino el verdadero Dios, la *televisión*, el que "obliga" al Estado Islámico y a los copilotos deprimidos a ir siempre un poco más lejos en términos de destrucción. Lo he dicho otras veces: los medios justifican todos los fines. Y, de hecho, los confunden y uniformizan.

Del crimen fanático de Lubitz debemos extraer dos enseñanzas. La primera es que, en un mundo tan complejo y vulnerable como el nuestro, excitado por la visibilidad mediática, es mucho más fácil empeorar que mejorar las cosas y cualquier loco individual, "normal" o "ideológico", puede introducir efectos destructivos sin precedentes en el planeta. Basta imaginar un Lubitz con acceso a una bomba atómica o una central nuclear. Esta combinación de tecnología, capitalismo y salvación mediática nos expone como nunca a la acción destructiva de una minoría o incluso de un solo hombre —mientras los muchos poco pueden hacer para introducir un gramo de bien o de razón—. Contra esa vulnerabilidad, la tentación de seguridad tentacular omnipresente es inútil: no solo haría imposibles las relaciones humanas (por no hablar de la democracia), sino que acabaría poniendo la seguridad misma en manos de un Lubitz deprimido en busca de salvación. Si todos somos Lubitz, todos estamos ya en manos de Lubitz.

La segunda enseñanza es, en cualquier caso, que por eso mismo debemos reivindicar la potencia política del concepto de responsabilidad. La responsabilidad es desigual, desde luego, como el acceso a la riqueza y al poder, pero nos equivocamos en la izquierda —frente al desconcierto de las clases medias— al atribuir la responsabilidad del gesto de Lubitz —o el de Mohamed Kuno— al Capitalismo en mayúsculas. Eso solo indica que, como los demás, no sabemos qué hacer con ese gesto. Todos los seres humanos podían haber sido o pueden llegar a ser otra cosa de lo que son y por eso es muy importante transformar algunas de las causas modificables que los fabrican. Pero nuestros actos nos pertenecen y nadie tiene derecho a quitárnoslos. La responsabilidad es desigual y es exigible que el derecho haga diferencias, pero nadie es tan pobre o tan desgraciado (o tan hijo de sus padres o tan asalariado de su empresa) que no pueda distinguirse a sí mismo de una piedra o de un tornillo. Lubitz era un asesino fanático y no un

suicida, como también lo son Mohamed Kuno, Bachar el-Assad o George Bush. Cada uno es responsable de sus acciones y debe responder de ellas ante un tribunal, real o imaginario, y esto incluye a los islamistas, a los dictadores, a los políticos, a los banqueros e incluso a los periodistas. También a los que nos oponemos al fanatismo, las dictaduras, las desigualdades económicas y las mentiras. No veo ninguna otra manera de que nuestra lucha contra el capitalismo sea justa ni de que, en la medida de lo posible, introduzca ya un poco de justicia. Lo que demuestra el caso Lubitz no es que, en un mundo tan complejo y vulnerable, no haya ya responsabilidad individual, sino precisamente —y al contrario— que en este mundo tan complejo y vulnerable la responsabilidad individual es más decisiva que nunca. Tengamos cuidado. En este mundo solo el "bien" es colectivo o, si se prefiere, "irresponsable". En cuanto al "mal" sale todos los días en los periódicos con nombres y apellidos. Y solo algunos de esos nombres son árabes.

RE-MEDITERRANEIZAR EL MUNDO

Impresiona mucho pensar que hace solo cinco millones de años, separado del Atlántico, el mar Mediterráneo se desecó y que, de haber existido entonces seres humanos y grandes ciudades, se habría podido cruzar a pie enjuto, caminando a 1.500 metros por debajo de los bordes costeros, de Orán a Valencia, de Túnez a Palermo, de Estambul al Pireo. Impresiona mucho pensar que, dentro de cinco millones de años, volverá a ocurrir; bloqueado el estrecho de Gibraltar y tras una rápida evaporación de un par de siglos, el Mediterráneo se convertirá una vez más en un lecho de sal costrosa y algas muertas. Si se reabriese a continuación el acceso —impresiona sin duda pensarlo—, el Atlántico tardaría tan solo dos años —a razón de 10 metros diarios— en llenar de nuevo el hueco.

Basta acelerar cinematográficamente el tiempo, por tanto, para que el Mediterráneo, con sus tres continentes, sus 200 islas, sus cuatro penínsulas, sus 15 mares menores, aparezca ante nuestros ojos como una gigantesca piscina de aguas subsidiarias, provista de un pequeño desagüe. Uno puede imaginar, de pronto, a Polícrates, tirano de Samos, mandando vaciar su cavidad para encontrar el anillo perdido que causó su ruina; o a Jerjes, el déspota persa, ordenando sacar en cubos sus 340.000 millones de m^3 de agua para poder llevar su ejército hasta Grecia; o al ángel africano de San Agustín, sentado en la playa con su concha en la mano, secando en pocos siglos, cucharada a cucharada, la esencia divina. El Mediterráneo es pequeño, es uno, une sus tierras —clima e historia— en un destino compartido.

Si hoy vaciásemos el Mediterráneo, ¿qué encontraríamos en el fondo? El Mediterráneo no es solo el mar más contaminado del mundo; es también el más culto. Si la contaminación se suele medir sobre todo en residuos de hidrocarburos (o en restos de metales, como el plomo o el zinc, que ya

vertieron los romanos hace 2.300 años), la cultura tiene que ver básicamente con el número de muertos. El Mediterráneo, que contiene el 12% de las especies marinas del planeta, está atiborrado de cadáveres. En ningún otro mar se han librado tantas batallas —de Salamina a Lepanto, de Actium a Trafalgar, de la jornada de Túnez a Lemnos— y en ningún otro mar han naufragado y se han ahogado tantos hombres. Griegos, egipcios, cartagineses, romanos, vándalos, árabes, bizantinos, turcos, criaturas asentadas desde hacía siglos en sus costas, forjadas entre las montañas y las playas, pero ahora también, desde hace 20 años, gente venida de muy lejos —de Nigeria, de Pakistán, de Bangladesh— para poblar sus fondos marinos: en torno a 10.000 emigrantes, según un censo incompleto, hundidos entre Marruecos y España, entre Túnez y Sicilia, desde 1995. Tras siglos de refinamientos culturales, materializados en las más variadas gamas de espadas y armaduras, de cáligas y babuchas, de clámides y kaftanes, el poder de la globalización capitalista se revela en los miles de idénticas zapatillas de deportes, clones de Nike, que los pescadores recogen todos los años junto a las sardinas y los atunes y que un cartero de Túnez cosecha en las playas (¿quién dice que no se puede sembrar en la arena?) y reúne en su improvisado museo de Mahdia. Los Ulises de hoy, abandonados por los dioses, despreciados por los hombres, buscan su Ítaca en la ribera norte del mar interior. El Mediterráneo, gigantesca piscina, es también, cada vez más, una gran fosa común: náufragos de todas las épocas y todos los países, ¡uníos!; náufragos de todas las naciones y todos los pueblos, acusadnos sin compasión.

Puente y frontera, pasaje y celada, ninguna fractura ha roto tanto este espacio común como la especulación capitalista. Ni el cisma cristiano que separó Bizancio de Roma ni la expansión islámica, con la contraofensiva tozuda de las Cruzadas, hizo tanto daño a esta conciencia de comunidad climática e histórica como los últimos 30 años de neoliberalismo económico. Nunca el “mar del medio” —entre dos tierras que se reconocían en el nombre mismo como cosidas desde el Terciario— había sido tanto un muro como en nuestros días. Un juego histórico de pugnaces y fecundos rebotes entre una y otra ribera, de Persia a Grecia, de Cartago a Roma, de Egipto a Granada, de Fenicia a Venecia, parece haberse inclinado definitivamente por la vertiente norte, ese sur de Europa que pretende dominar la escena mediterránea. ¿Pero es el sur de Europa quien domina el

Mediterráneo? ¿O es el norte de Europa —el norte ideológico del mundo— el que está desmediterraneizando, al separarlas, las dos riberas?

Fijémonos en lo más profundamente superficial. Ese "mar del medio" que, según su más grande historiador, Fernand Braudel, señala, como ningún otro océano, a las tierras circundantes gestó en su matriz tres vegetales y cinco animales en torno a los cuales tejió luego, durante milenios, una red tupida de intercambios, modos de vida, negociaciones, mitos y visiones. El trigo, la vid, el olivo. La vaca, la cabra, la oveja, el caballo, el cerdo. Ese pan cuyo nombre pronunciaron en frigio, sin haberlo aprendido, los dos niños del experimento cruel de Amenofis I. El vino de Dionisio y Noé. El aceite de Atenea y de Isis, de los reyes hebreos y del bautismo cristiano. ¿Y los animales? La vaca asociada al nacimiento mítico de Europa. La cabra Amaltea que amamantó a Zeus, la que alberga a Satán, la de Pan y Juno Sospita. Las ovejas gracias a las cuales logró Ulises huir de Polifemo en Creta. El cerdo alado de Clazómenas o los que vencieron en Megara a los elefantes de Antígono. El caballo, en fin, de Poseidón, el de Alejandro, el del Cid, el del Profeta (o el asno duro y fiel de Sancho Panza y de Yuha).

¿Qué ha pasado? Pensemos, por ejemplo, en España. En 1961, el sector primario, el propiamente mediterráneo (agricultura, ganadería y pesca) representaba el 23% del PIB y empleaba al 42% de la población activa; en 2010, las cifras se habían reducido al 2,5% y al 4,5%, respectivamente. Pero mientras se importaba trigo y se arrancaban olivos, se daba de comer mantequilla a las vacas y desaparecía un millón de asnos (reales, no figurados), el número de viviendas pasaba de 10 millones a 25 millones de unidades en apenas 30 años, bajo el empuje de un sector especulativo en torno al cual, antes del estallido de la burbuja inmobiliaria en 2008, llegó a gravitar hasta el 40% del PIB del Estado. Ese modelo antimediterráneo de sustitución de huertas por autopistas, de naranjos por aeropuertos, de barcas de pesca por rascacielos; ese modelo de ciudades-mercancía vendidas a las empresas patrocinadoras de grandes carreras, de grandes comercios y grandes eventos es precisamente el que, tras apoderarse de los bordes de nuestra gigantesca piscina común, se viene hoy abajo, dejando una estela trágica de destrucción ecológica, paro y corrupción. Quizás la ciudad española de Valencia, fundada en el año 138 a.C. por un cónsul romano, es el ejemplo más rotundo, veloz y radical que pueda imaginarse de

desmediterraneización de un territorio. Sus verdugos, desalojados en 2015 del poder institucional, robaron miles de millones de euros para consumar el crimen.

El modelo impuesto por la Unión Europea al sur de Europa o, lo que es lo mismo, al norte del Mediterráneo es el mismo que se ha querido imponer desde allí a la vertiente sur. Desde la Conferencia de Barcelona en 1995 hasta la reciente Unión por el Mediterráneo de 2010, toda una serie de iniciativas y negociaciones han tratado de extender la desmediterraneización a África y el Próximo Oriente; en nombre de la cooperación, acuerdos firmados con dictadores locales a espaldas de las poblaciones han tratado de garantizar a los inversores europeos el clima de seguridad y libre mercado propicio a las grandes ganancias. Eso requería de los gobiernos implicados básicamente dos cosas: ayuda en la represión de la "emigración ilegal" o, lo que es lo mismo, en la acumulación de cadáveres en la fosa común; y liberalización de la economía o, lo que es lo mismo, aumento de la pobreza y el paro y, por lo tanto, de los motivos para arrojarse al mar.

La sorpresa vino en 2011, con la sacudida sísmica que llamamos de manera inexacta y folklórica la "primavera árabe". De Túnez a Egipto a Libia a Siria (con focos también en Argelia, Marruecos y Jordania), el Mediterráneo del sur, el Mediterráneo árabe y bereber, alzó su voz contra (y a veces derribó a) esos dictadores que, más allá de sus posiciones diferentes en el tablero geoestratégico mundial, habían cedido por igual, a instancia de la Unión Europea, apoyados por nuestros gobiernos presuntamente democráticos, a la ofensiva neoliberal. Esa sacudida tuvo como efecto reconvertir el "mar del medio" en puente y revelar una falla tectónica común; el 15-M en el Estado español, las protestas en Grecia, Italia y Portugal, al hilo de una crisis que no remite, han iluminado de nuevo un espacio de miserias y resistencias compartidas, un recinto colectivo en el que la conciencia de los problemas estructurales y de las tradiciones de lucha saltan de una ribera a otra realimentando sin parar una nueva promiscuidad simbólica euromediterránea. Nadie puede negar que, como hace 1.000 años, como hace 2.000, Orán y Valencia, Túnez y Palermo, Estambul y Atenas, Marsella y Alejandría están de nuevo mucho más emparentadas entre sí que con Londres, Frankfurt o Estocolmo. Frente a la desmediterraneización capitalista de la región, la revuelta árabe universal

abrió la posibilidad de una re-mediterraneización de los pueblos en lucha contra el paro, los desahucios, las privatizaciones, las falsas democracias y la corrupción. Cuatro años después, a finales de 2015, las contrarrevoluciones triunfantes devuelven al primer plano a los viejos actores pueblicidas, pero de la extensión y profundización de esa nueva conciencia común dependerá en buena parte la victoria sobre un modelo que lleva años alimentando la doble fractura —una ribera y otra— del racismo y el islamismo radical.

ESPERANDO A LOS BÁRBAROS

Hace unos años, el economista marxista francés Isaac Joshua apuntaba que el fin del capitalismo sería menos "un cambio de régimen productivo que un relevo civilizacional" y que se parecería más "al hundimiento del imperio romano que a la Revolución francesa". Es verdad que la modernidad ha evocado siempre el modelo romano para abordar las crisis políticas y económicas: la república romana, con sus virtudes públicas, para las revoluciones; el Imperio romano, con sus delirios cesaristas y sus guerras civiles, para las contrarrevoluciones. Es verdad también que un campesino o un comerciante de Capua, Hipona o Numancia en el año 270 o en el 390 no vivían la tragedia de "la decadencia de Roma" ("vaya putada, me ha tocado vivir el largo fin del imperio"): vivían sus vidas normales en los márgenes estrechos fijados por la sociedad, el tiempo y la imaginación. Es muy difícil —desde la ranura temporal de nuestro cuerpo presente— representarse la propia vida como inscrita en "el fin de una civilización" y casi imposible saber cuándo la humanidad asiste a una simple crisis de reproducción material y cuándo a un verdadero "relevo civilizacional". Pero si hay un indicio inquietante de lo segundo tiene menos que ver con el capital financiero, la fraudulenta "confrontación de culturas" o la violencia que la acompaña (o con la amenaza nuclear y la destrucción ecológica) que con la crisis migratoria y la respuesta "civilizada" a los desplazamientos de población y a la multiplicación de los refugiados. Hay algo muy "romano" —sobre todo en verano— en la cotemporalidad de las clases medias europeas, que siguen bebiendo sus cervezas en las playas, y los migrantes que llegan a esas mismas playas, jugándose la vida, desde Libia o Eritrea.

La decadencia y hundimiento de Roma duró aproximadamente cuatro siglos, más tiempo del que ha transcurrido desde la Revolución francesa hasta nuestros días, y todos la asociamos (causa, efecto y sobre todo síntoma) a la "invasión de los bárbaros". Esos bárbaros lamieron durante

cientos de años los *limes* del imperio, se asentaron pacíficamente en ellos e incluso sirvieron de baluarte mercenario frente a las tribus más agresivas. Luego, la descomposición interna franqueó el paso a sus huestes ocupantes, que apuntillaron una civilización que —según el esquema del historiador árabe Ibn Khaldun— había perdido al mismo tiempo su vigor y su legitimidad. Los "bárbaros" eran realmente incontenibles porque todo aquello que hubiera podido contenerlos —*virtus*, *auctoritas* e *imperium*— había desaparecido.

El paralelismo entre "las invasiones bárbaras" y la crisis de los refugiados es intencionadamente forzada. En la Roma imperial la frontera contenía a los bárbaros, que provenían del exterior. En el caso de los inmigrantes, al contrario, es la frontera la que define como bárbaros a humanos deglutidos desde hace tiempo en un intestino global que utiliza los *limes* menos para marcar la diferencia interior/exterior que para clasificar y seleccionar fuerza de trabajo en las metrópolis. Es la frontera misma la que racializa y degrada a los que se quedan enganchados en ella. "Civilizado" es el que puede cruzar el confín; "bárbaro" el que no puede cruzarlo. Al mismo tiempo, no hay que olvidarlo, los "bárbaros" antiguos eran empujados desde fuera —digamos— por causas naturales; los inmigrantes son empujados a nuestras metrópolis por una relación desigual interna en la que el colonialismo, el intervencionismo y la explotación económica constituyen el único "efecto llamada" realmente determinante. Apoyamos expolios, dictaduras y guerras y, cuando vienen a *entregarse* (esa es la palabra), los detenemos en un *limes* que los convierte en "bárbaros". Y que nos permite tratarlos como a ratas.

Pero el paralelismo es también elocuente. "Bárbaro" no es el que induce la decadencia de una civilización, sino quien la ilumina; y en este sentido los inmigrantes son "bárbaros". Es la respuesta frente a ellos la que revela y acelera la decadencia de la civilización occidental. Y es esa respuesta, además, la que, como en el caso de las tribus germánicas, vuelve "incontenible" el proceso. Los inmigrantes y refugiados van a seguir viniendo; o inventamos una solución realmente civilizada o la muerte de nuestra civilización —tarde más o menos en llegar— está asegurada; y el inevitable "relevo civilizacional" puede ser tan largo y oscuro como la Edad Media. Los romanos inventaron muchas cosas —instituciones y ciencias— de valor potencialmente universal; también los occidentales en los últimos

300 años. Pero cuando esos grandes logros ignoran o se alimentan del dolor de los demás, se vacían de sentido mientras que, al otro lado, el dolor ajeno adquiere una especie de dimensión universal negativa furiosa y legítimamente destructiva. Entre dos periodos civilizados, todo son tribus.

Es difícil capturar el momento —o la imagen— del fin de una civilización, pero me atrevo a sugerir la de las miles de cabezas flotando en el mar Mediterráneo, tratando de acercarse a nuestras playas, o la de los refugiados sirios golpeados y gaseados en las fronteras macedonia y húngara por sentir dolor. Cuando Roma se derrumbó en cuatro siglos dos síntomas anunciaron su implosión: los bárbaros en el exterior, los cristianos en el interior. La alianza entre cristianos y bárbaros aseguró un lento y doloroso "relevo", cuyo resultado civilizacional, a veces muy dudoso, se viene ahora abajo. Si tiene razón Joshua y el fin del capitalismo va a ser un "fin a la romana", y su imagen visible es la crisis de los refugiados e inmigrantes, la única solución es una alianza civilizada, basada en el derecho, entre los "cristianos" y los "barbaros" de hoy, entre los bárbaros de dentro y los bárbaros de fuera, separados por un falso *limes*. Esa alianza —entre una izquierda nueva que apenas empieza a existir y una inmigración aún sin sujeto político— solo será posible si cambian los gobiernos de la Unión Europea y el propio proyecto europeo. Parece poco probable. Pero si no lo logramos, conviene prepararse para un declive civilizacional largo, violento y tribal.

SOBRE LOS TEXTOS

Una primera versión de estos textos fue publicada —según los casos— en la revista cubana *La Calle del Medio* o en el bimensual asturiano *Atlántica XXII*. Solo hay dos excepciones: "Re-mediterraneizar el mundo" fue publicado originalmente en el número 8/2012 de la revista cultural *Bostezo*; por su parte, "Lubitz, Kenia y los medios de salvación" se difundió el día 10 de abril de 2015 en el diario digital Cuarto Poder.

Tabla de contenidos

Portada
Primera parte. MERCANCíAS
Placeres
Morir sin biografía
Contra la fantasía
Marcas o nombres
¿Dónde ocurren las cosas?
El derecho a ser lanzado contra la pared
Defensa del lujo
Reforma laboral e ingeniería genética
Infamia del superviviente
Sexo y pereza
¿Quién pone en hora el reloj biológico?
Reivindicación de la deuda
El alma nueva: el cuerpo
¿Hay mercado después de la muerte?
Las mariposas venden sus alas
Segunda parte. MÁQUINAS
Prohibir la guerra, permitir los bombardeos
La desaparición de los cuerpos
En defensa del secreto
Mirar hacia otro lado
Lo poco que podemos, lo mucho que queremos
¿Cuánto tiempo tenemos que esperar?

Elogio de la impuntualidad
Naturalmente las máquinas
¿Quién organiza la fuga?
Tercera parte. HOMBRES
¿Podemos fiarnos de los desconocidos?
Tragedia, farsa, apocalipsis
Jóvenes sublevados contra la juventud
La normalidad, ¿no es una catástrofe?
¿Con qué derecho sobrevivimos a los muertos?
Lo que está mal en el mundo
Falstaff y Robin Hood
Juventud, vejez prematura
Los que sostienen el mundo
La decisión de tener una pierna
¿Por qué saltan los elefantes?
Algunos motivos para desear el apocalipsis
Presentes
La amenaza de los conocidos
La conversación de la mesa de al lado
Los peligros de saludarse
La alegría de pedir perdón a un pollo
Pasiones e intereses
¿Qué queremos decir cuando decimos paloma?
Lubitz, Kenia y los medios de salvación
Re-mediterraneizar el mundo
Esperando a los bárbaros
Sobre los textos